JORGE MILLAS

IDEA DE LA FILOSOFIA

EL CONOCIMIENTO

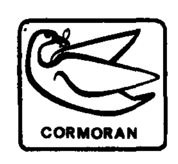




EDITORIAL UNIVERSITARIA

Idea de la Filosofía

El Conocimiento



COLECCION
IDEAS E INDAGACIONES

Texto compuesto con
Fotomatrices *Photon Baskerville*

Se terminó de imprimir en los
talleres de EDITORIAL UNIVERSITARIA,
San Francisco 454, Santiago de Chile,
en el mes de junio de 1970

Proyectó la edición *Mauricio Amster*
Cubierta de *Nelson Leiva*

Idea de la Filosofía
es el volumen N° 1
de la colección
IDEAS E INDAGACIONES

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

JORGE MILLAS

IDEA de la Filosofía

El Conocimiento

TOMO II



Editorial Universitaria, S. A.

INDICE

Segunda Parte

El Conocimiento

¿Tu verdad? No, la Verdad,
—y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guárdatela.

Antonio Machado

Capitulo I

La naturaleza del Conocimiento

1. *La relación cognoscitiva y los problemas del conocimiento*

1.1 En capitulos anteriores tuvimos ocasión de explicar que la noción de conocimiento es uno de los conceptos limite de la Filosofía[1]. Al igual que las de ser y de valor (deber ser), es un elemento conceptual indispensable en todo intento de comprensión radical de la experiencia, es decir, en toda reflexión filosófica. Sólo podemos hablar de lo que es y de lo que vale, en cuanto ese ser y valer son de alguna manera puestos como objeto de conocimiento. Y aunque para muchos tenga sentido concebir que las cosas sean o valgan con independencia de todo acto cognoscitivo (idea que, por lo demás, constituye uno de los más difíciles problemas en Filosofía), sólo en función de tales actos podemos preguntarnos por el ser y valer. El hombre se hace preguntas, en efecto, sólo en cuanto sujeto cognoscente: hacérselas, esperar una respuesta y admitir o rechazar las que se reciben, implica operar tanto con la categoria del ser como con la del conocimiento. El mundo, en cada una de sus partes y en su conjunto, es para nosotros el mundo percibido y pensado, descrito y explicado, analizado y comprobado, el mundo del sentido común y de la ciencia: en una palabra, el mundo en cuanto conocido. Y lo que no conocemos lo situamos en la prolongación de lo conocido; lo conectamos con él, fantaseando, conjeturando, especulando, calculando, rotulándolo "des-conocido"; en una palabra, otra vez, tratándolo cognoscitivamente.

Todo ello tiene como origen la naturaleza misma del hombre. Su carácter consciente radica en hallarse enfrentado con otro ser que el suyo, referido a objetos que lo trascienden. Ya mencionamos, y habremos de reexaminar más adelante, esta esencial

[1]Primera Parte, Cap. III, 2.

propiedad de la conciencia humana, llamada *intencionalidad* por los filósofos. El hombre, que está siempre ante si mismo, cuyo ser consiste en "verse ser", está, ya en ese acto, ante el ser de otro y de lo otro, del prójimo y demás objetos. La estructura fundamental de su existencia es, pues, cognoscitiva. En ella se apoyan todas las otras formas del existir humano, por ejemplo, las afectivas y activas. Asi, se aman o se odian, se desean y se rechazan, se conservan y se transforman las cosas del mundo, en cuanto de algún modo se nos han hecho presentes, en cuanto nos son de alguna manera supuesta o realmente conocidas.

1.2 Estas consideraciones nos indican ya el significado esencial de la noción de conocimiento. Se trata de una relación en cuya virtud la conciencia humana advierte o *constata* una situación de ser pertinente a algo que, a su vez, y en esa situación, *consta* ante ella[2]. Los términos "situación de ser" y "algo" han de tomarse aqui como términos cómodos para designar provisionalmente cosas que sólo podrá precisar el análisis ulterior. El primero alude al hecho de ponernos todo conocimiento ante un estado de cosas del cual decimos que *es:* que las diagonales del cuadrado lo dimidian en dos triángulos rectángulos, que los gatos son carnivoros, que aquellas azucenas están marchitas, que el volumen de un gas es inversamente proporcional a la presión. Complejos de propiedades, relaciones, sucesos, puestos ante nosotros: situación de ser. Pero esta situación no está cerrada; por el contrario, así puesta ante nosotros, opera como signo de situaciones subsecuentes posibles; el estado de cosas constatado se presenta como aspecto de un continuo virtual, de un estado potencial de cosas que puede manifestarse en otras situaciones de ser. Obsérvese cómo en los ejemplos anteriores se trata de las diagonales del cuadrado, que también se dimidian entre si; de los gatos, que son también mamíferos; de esas azucenas que, aunque marchitas, perfuman todavia; etc. Pues bien, el término "algo" nos sirve aqui para designar esta totalidad a la cual, como potencia, remite la situación de ser que constatamos: a las diagonales del cuadrado, a los gatos, a los gases, etc. Al conocer, la conciencia tiene "algo" ante si, puesto en una situación determinada de ser.

[2]El galicismo americano "constatar" es, en este caso, filosóficamente más expresivo que "comprobar", su equivalente castizo. Deriva del latin *constare* y de él conserva el sentido etimológico de "estar con".

Si llamamos *sujeto* a la conciencia que constata y *objeto* a algo que consta a través de una situación determinada de ser, es también posible definir el conocimiento como la relación de presencia de un objeto ante un sujeto.

Con frecuencia se describe dicha relación como una "aprehensión" del objeto por el sujeto. Al conocerse, aquél parece, en efecto, "ingresar" de algún modo en el ámbito consciente de éste; el sujeto, por su parte, parece captarlo, traerlo a su propia esfera. Y no habria mayor inconveniente en emplear este lenguaje si no fuera que su índole metafórica induce a confusiones en un punto que exige un máximo de claridad. Porque en verdad se trata de una metáfora. En la relación de conocimiento no hay, estrictamente hablando, aprehensión. El objeto, para ser tal, ha de conservar su trascendencia respecto al sujeto que lo conoce. Esto significa que ha de manifestarse como distinto y distante del ser cognoscente, como "puesto allí" (ob-jectum) ante la conciencia. Esta observación vale incluso para la relación de conocimiento consigo mismo. Cuando mediante el examen introspectivo el sujeto se convierte en objeto de auto-observación, se desdobla, se opone a si mismo como sujeto de una experiencia (por ejemplo de la pasión) y como sujeto contemplador de ella. Se mantiene aqui lo esencial de la relación cognoscitiva: hacerse presente o exhibirse algo ante la conciencia. Uno de los problemas tradicionales del conocimiento ha consistido en preguntarse cómo pueden ser aprehendidos los objetos por la conciencia, sin dejar de ser objetos, cómo pueden ingresar en ella y conservar al mismo tiempo su trascendencia; por ejemplo, cómo puede hallarse en mi percepción el árbol percibido, sin dejar de pertenecer al mundo físico que no es parte mia. Vamos a ocuparnos más adelante de esta cuestión, para comprobar que se trata de un falso problema. En el conocimiento no hay ingreso a la conciencia; el objeto conocido no está *en* ella; más apropiado es decir, aunque esto no es aún exacto, que está *ante* ella. Con ocasión de la presencia del objeto, la conciencia se transforma, queda determinada de una cierta manera. Percibir, recordar, pensar algo como verdadero, es, darle a la conciencia una cierta dirección, dejarla determinada de un modo preciso, sin que haya "ingreso" del objeto en ella. Al percibir el árbol, no "aprehendo" propiamente su realidad: ésta sigue distinta y distante de la mia; pero la mia queda orientada, transformada por su presencia, en el sentido de que, estando ante

mí, he de atenerme a él para pensar, desear, fantasear, conjeturar, resolver y, en general, actuar en alguna forma.

Por todo ello nos parece más apropiado describir desde la partida el conocimiento como una relación de presencia, y no de aprehensión, entre el sujeto y el objeto. El estudio de esa relación es el tema de la Gnoseología o Teoría del Conocimiento. No le incumbe, pues, ni el sujeto con sus procesos mentales, como a la Psicología, ni el objeto con sus cualidades, como a las ciencias particulares y la Metafísica, sino la relación en que se hallan el sujeto y el objeto cuando éste surge como actual o potencialmente presente ante aquél.

Son numerosos los problemas planteados por el análisis de semejante relación. ¿En qué consiste la "presencia" del objeto ante la conciencia? ¿Es ella posible? ¿Cuáles son el papel del sujeto y del objeto en esa relación? ¿Es realmente el ser el que se hace patente en la relación de conocimiento? ¿Hay otras formas de presencia objetiva aparte de la experiencia sensorial? Si las hay, ¿son reductibles a ésta? ¿Es absolutamente determinable la pertenencia de una situación de ser al objeto que ella presupone? No sería difícil reconocer en estas preguntas los clásicos problemas de la Teoría del Conocimiento que enumerábamos en un capítulo anterior, a saber, los problemas de la naturaleza, las formas y grados, las fuentes, la posibilidad y los límites, y la verdad del conocimiento. No se trata, en realidad, de cuestiones independientes. Todos representan aspectos particulares de la comprensión de lo que Nicolai Hartmann llamara el *hecho cognoscitivo fundamental:* que a la conciencia se dé algo como presencia y que la conciencia resulte determinada por esa presencia. Cada uno de los problemas genéricos sobre la naturaleza, las fuentes, la posibilidad, las formas y la verdad del conocimiento, constituye un método de análisis, un punto de vista para el examen del hecho cognoscitivo. Por eso, existe una trabazón muy íntima entre todos ellos, y hay constante reenvío de unos a otros en el estudio de sus respectivas soluciones.

2. *Estructura del conocimiento*

2.1 Salta a la vista que el sujeto y el objeto son dos elementos esenciales del conocimiento: el conocimiento es de alguien y de algo. Si cualquiera de los dos faltara, no habría conocimiento. Pero tampoco podría ignorarse la específica relación por la cual el

objeto consta y el sujeto constata. La relación cognoscitiva es, pues, un tercer elemento esencial de la estructura.

Obsérvese, además, que aquel constar del objeto (hacerse presente) y este constatar del sujeto (tener presente) no son situaciones genéricas, sino específicas del uno y del otro. El conocimiento es siempre una situación concreta en que un sujeto determinado tiene ante sí un objeto también determinado. Este puede ser algo muy general y abstracto, tan general como los universales *hombre* o *número*, pero siempre, en cuanto miembro de la relación cognoscitiva, es un objeto determinado, porque es él y no otro lo propuesto en *esa* relación. La observación es importante. Ella muestra que ni el sujeto ni el objeto tienen propiedades absolutas que los hagan tales: lo son relativamente el uno con respecto al otro en el seno de una concreta relación de conocimiento. Muestra también que el nexo entre el sujeto y el objeto es *codeterminativo* y *funcional*. La constatación del objeto radica al sujeto, poniendo ante él un horizonte inmodificable de realidad y mostrándole que el objeto es de cierta manera, y que ha de atenerse a ello en su pensar, decir y actuar posibles. Percepciones, imágenes, recuerdos, pensamientos, vivencias del sujeto, quedan regidos por la ley que impone la presencia del objeto. Pero, a su vez, el objeto queda así determinado por su propia ley de manifestación ante el sujeto. Conocido por éste, lo es en cuanto portador de tales o cuales propiedades, como dotado de tal o cual estructura. Se trata, pues, de un nexo de *codeterminación*. Ser sujeto implica hallarse determinado de una manera definida por una presencia, v.gr., por la ley de la trayectoria elíptica del planeta cuyo movimiento he venido observando. A su vez, ser objeto significa hacerse patente de una cierta manera, con una forma, bajo una relación, con unas propiedades que le dan, precisamente, el carácter de objeto tal o cual.

2.2 Pero estas consideraciones conducen inmediatamente a otras, que reconfiguran toda la situación. Si el percibir, recordar, juzgar, decir del sujeto aparecen sometidos al régimen de exigencias impuesto por la presencia del objeto, y el objeto mismo determinado por dicha presencia, ocurre también que lo que llamamos "objeto" se constituye como tal a lo largo del proceso de ese percibir, recordar, juzgar, etc., del sujeto. Porque la objetividad a que el término "objeto" hace referencia en cuanto ley para el objeto mismo y para el sujeto cognoscente, reside ahí, en esas

operaciones del conocimiento por las que éste percibe, recuerda, concibe y juzga. No se trata, pues, como pudiera en un principio parecernos, de que la llamada "relación" de conocimiento consista en vincular dos cosas recíprocamente exteriores, dos términos separados, como los vecinos en la relación de vecindad, los hermanos en la relación fraternal, el retrato y el modelo en la relación fotográfica. Se da aquí, por el contrario, la singular novedad de una relación en cuyo seno se constituye la identidad de los términos relacionados, por modo tal que no es posible concebirlos sin respecto a esa relación ni describir a ésta como un nexo exterior a la realidad de aquéllos. ¿Por qué habríamos de hablar entonces del sujeto, del objeto y de la relación entre ellos? ¿Por qué hablar siquiera de la *relación* de conocimiento? Pues porque para mal de nuestros pecados filosóficos, las experiencias humanas generadoras de estos esfuerzos de intelección —las experiencias cognoscitivas— tienen como carácter dominante la contraposición de un sujeto y un objeto, que en ese su peculiar vínculo cognoscitivo se extraproyectan como distantes y distintos. Ningún lenguaje, ninguna doctrina, si quieren valer para esas experiencias, pueden dejar de lado dicho carácter, como tampoco eludir la peculiaridad antes señalada.

Por otra parte, conviene tener también presente que la relación de conocimiento posee un carácter *funcional*: objeto y sujeto son tales únicamente en sentido cognoscitivo, es decir, con respecto a la función que desempeñan dentro de la correspondiente relación. Por lo tanto, no forman parte de sus respectivas calidades las relaciones o situaciones en que uno y otro puedan hallarse cuando no están cognoscitivamente vinculados. Esto equivale a decir que la realidad del sujeto excede con mucho a sus determinaciones como cognoscente, y que el objeto es siempre *concebible* como más vasto y rico que sus determinaciones en cuanto conocido. Y equivale a decir, también, que uno y otro pueden entrar en otras relaciones que las estrictamente cognoscitivas. En efecto, el sujeto es también apetente y activo. No sólo percibe y piensa el mundo: también sufre, desea, espera, decide, opera. El objeto, por su parte, no se "agota" (para usar la expresión de Nicolai Hartmann) en su función de objeto; nunca se hace patente en la totalidad de su ser: algo de él se oculta siempre como desconocido o no conocido todavía. Además, puede ser objeto en otro sentido que el cognoscitivo: ser, por ejemplo, objeto de deseo, de temor, de esperanza, de agresión, de apropiación, de trabajo. Así, pues, hay

relaciones sujeto-objeto que no son cognoscitivas aunque deban fundarse necesariamente en relaciones de esta clase, según indicáramos con anterioridad.

2.3 Pero la estructura del conocimiento no se halla aún suficientemente descrita mediante los elementos hasta ahora considerados: el sujeto, el objeto y la relación cognoscitiva. Las propias observaciones hechas a propósito de ellos sugieren la necesidad de reconocer un cuarto ingrediente en esta estructura. En efecto, la relación tantas veces aludida consiste en la constatación que hace el sujeto del objeto, o en el constar de éste ante la conciencia. Por virtud de dicho constar, tanto el sujeto como el objeto quedan determinados, cada uno en el particular sentido que explicamos. Cabe preguntarse, sin embargo, ¿en qué consiste esa recíproca determinación de uno y otro? No haremos todavía la pregunta respecto de los otros conceptos que nos han servido para describir esta estructura —los conceptos de constancia del objeto y constatación del sujeto; podemos apoyarnos todavía en el carácter de nociones límite que dan cuenta, cada cual desde distinto punto de vista, de un hecho intuitivo de la experiencia, que reexplicaremos más adelante. Sí parece, en cambio, necesario precisar más claramente la determinación o radicación que en virtud del conocimiento afecta tanto al sujeto como al objeto. Y esta experiencia nos impele a reconocer un cuarto elemento en la estructura de la relación cognoscitiva: la *representación* del objeto por el sujeto.

El objeto ingresa en la estructura cognoscitiva en cuanto se hace presente al sujeto. Pero no se trata de una presencia indefinida, de un simple y vago "estar frente a". En realidad el objeto se hace presente por un modo de comportamiento, por unas propiedades que lo identifican como objeto tal o cual y permiten distinguirlo de otros objetos. A través de estas propiedades el objeto queda radicado; pero a través de ellas queda también radicado el sujeto. Y la radicación que en él ocurre es la representación.

Para algunos filósofos, la relación de ese modo formada entre el objeto y el sujeto se presenta como una "transferencia" de las propiedades de aquél a éste[3]. Pero el concepto de "transferencia" es aquí inadmisible. Carece de todo sentido describir el

[3] Así se expresa, por ejemplo, Nicolai Hartmann en sus clásicas investigaciones sobre los fundamentos metafísicos del conocimiento: *Principes d'une Métaphysique de la Connaissance* (Aubier, Paris, T. 1, Ch. 1).

conocimiento como un transferir o pasar propiedades de la cosa conocida a la conciencia o a algo que surja en ella. Si yo percibo una cosa roja, la propiedad *rojo* no se transfiere a mí, ni pertenece a nada que haya en mi conciencia: es propiedad del objeto y en él reside. En verdad, la ciencia puede demostrarnos que ciertas cualidades llamadas secundarias (como el color, sabor, sonido y olor) son afecciones de la conciencia con ocasión de estados físicos del objeto (por ejemplo, radiaciones luminosas, ondas del aire, emanación de partículas, etc.). Pero de ello no se infiere que el sujeto adquiera color o que exista transferencia de propiedades. Si el color no está en el objeto, no puede "desplazarse" de éste al sujeto; y en tal caso, tampoco se transfieren a él como propiedades suyas las vibraciones, radiaciones, etc. que decimos están en el objeto. La verdad es que, en todo caso, las cualidades secundarias, aunque sean modos de afección de la conciencia, son parte del objeto en cuanto conocido, definen su presencia, no la del sujeto. Es el azúcar lo dulce, no mi conciencia que la percibe, ni la percepción en ella generada.

Estos mismos filósofos usan el término "imagen" para designar lo que aquí llamamos "representación". Y explican que las propiedades del objeto se transfieren a la imagen. Pero, aparte de que la crítica anterior queda con ello en pie, el término mismo resulta inapropiado. La palabra "imagen" ha servido original y generalmente para designar, ya el contenido de la percepción visual, ya la impronta de ésta, retenida y reproducida en la memoria. Por extensión, se aplica también a la reproducción evocativa de otras sensaciones, como al decir "imagen motora", "imagen auditiva", "imagen olfativa". En todo caso, sea que tomemos el término en el sentido estricto o en el lato, su empleo propio está en el campo de la percepción.

Tratándose del conocimiento, es legítimo decir que, en muchos casos, éste consiste en la formación de imágenes: buena parte, en efecto, de nuestro conocimiento de los objetos del mundo físico está constituido por ellas. Nuestro conocimiento del océano, por ejemplo, es en uno de sus aspectos un repertorio de imágenes visuales (color, extensión, movimiento), auditivas (ruido de las olas), gustativas (sabor salino), etc. Pero es indudable que otra buena porción —en verdad la más compleja e importante— del conocimiento no está formada por tales imágenes. Sabemos, por ejemplo, que la temperatura solar es de 6.000 °C. ¿Podemos decir

que este saber consista en una imagen? ¿Y qué decir del conocimiento expresado por la relación $\sqrt{9} = 3$, o por una proposición más compleja como el enunciado de la ley newtoniana de gravitación?

Vamos, pues, a prescindir de término tan inadecuado, sirviéndonos, en su lugar, del vocablo *representación*, para designar el contenido del conocimiento, esto es, el elemento a partir del cual la conciencia proyecta su concepción del objeto. Con el uso de este vocablo afianzamos no sólo la idea de que en la relación cognoscitiva no hay "transferencia" de propiedades del objeto al sujeto, sino tampoco "reproducción" o "imitación" del objeto en estricto sentido[4]. El significado adscrito al término "representación" habrá de examinarse más adelante. Ahora sólo cabe advertir que incluiremos en él no sólo la "imagen", en los casos en que esta palabra se aplica, sino todo otro posible contenido de conocimiento, aun aquellos que no pueden traducirse en imágenes.

3. *Descripciones topográfica y funcional de la conciencia*

3.1 La trascendencia del objeto, esto es, el supuesto de una realidad distante y distinta del sujeto que conoce, es uno de los caracteres esenciales de la relación cognoscitiva. El objeto se muestra, consta ante el sujeto, pero no está en él, ni siquiera en el sentido de que le transfiera ciertas propiedades. Esto nos llevó a preguntarnos en qué consistía el "contacto" de la conciencia con lo que ella conoce. La respuesta, decíamos, la encontramos en el concepto de intencionalidad.

Tradicionalmente, se ha descrito la conciencia mediante imágenes espaciales, originadas, sobre todo, en una representación biológica y pragmáticamente dominante: la relación de posición entre nuestros cuerpos y las demás cosas. Sentimos a nuestro cuerpo como cosa propia, y como cosa propia lo movemos entre las cosas del mundo exterior; aquél nos parece nuestro, éstas, en cambio, ajenas. Entre ambos hay un límite fijo e inequívoco: nuestra piel, frontera de un más acá y un más allá corporales. A

[4] La palabra *imagen* conlleva la idea de "reproducción", sobre todo por aplicarse a la evocación de una percepción anterior. Etimológicamente ello se confirma, por el parentesco de la voz latina *imago* con el verbo *imitari*, que significa "imitar" o "remedar".

este contrapunto físico corresponde la oposición psicológica entre el *yo* y el *no-yo*: el yo es mi conciencia, el tejido de mis percepciones, emociones, recuerdos, que me son directamente conocidos y que nadie, fuera de mí, puede conocer en su realidad; el no-yo, en cambio, es lo que veo frente a mí como algo separado —paisaje ribereño del flujo psíquico personal. El límite entre uno y otro no es, quizás, tan preciso como el de mi cuerpo y los demás cuerpos, toda vez que el no-yo es una representación dentro de mí, y toda comunicación con él supone alterar de alguna manera mis contenidos de conciencia. Al fin y al cabo, la exterioridad del mundo se hace presente como tal para mi conciencia y dentro de ella: sólo en contacto con ella puede mostrar que se encuentra separada. Hegel es, quizás, el primer filósofo que comprendió el profundo significado de este carácter ambivalente y paradojal de la conciencia del mundo exterior, convirtiéndolo en dato inicial de su idealismo dialéctico.

Pero no nos detengamos a considerar aquí el enfoque hegeliano del hecho, ni las consecuencias metafísicas que de él derivan, dando lugar a la compleja trama de la Fenomenología del Espíritu. Nos interesa el hecho mismo, como simple dato de nuestra introspección: lo esencial en él es que la demarcación entre el mundo psíquico y el externo tiene lugar dentro del primero, en función de vivencias específicas que él mismo procura, con lo cual el límite entre uno y otro tiene algo de móvil, ambivalente y tenso —dialéctico, como diría Hegel.

Así y todo, yo puedo precisarlo un poco, y hasta hacerlo algo rígido, interrumpiendo al máximo mis comunicaciones sensoriales con el mundo físico. Cierro los ojos, inmovilizo mi cuerpo, tapo mis oídos, dejo de oler, me privo de toda sensación gustativa, procuro, incluso, impedir todo contacto táctil y térmico de mi piel con el ambiente. Consigo eliminar así mis percepciones (no todas realmente, pero sí la mayoría de ellas), quedándome sólo con mis recuerdos, imágenes, ideas, emociones, es decir, con la pura materia psíquica de mi conciencia, y de espaldas al mundo circundante. Puedo hablar entonces de un interior psíquico y de un exterior físico, del mundo dentro de mí y del mundo fuera de mí. La imagen espacial de esta relación con mi mundo se impone así fácilmente y la manera más cómoda de describir la situación es la que utilizo para referirme a las cosas. Y así como puedo hablar de mi cuarto y del mundo exterior a él, y de las cosas que hay dentro de mi cuarto y de las que están más allá de sus paredes, hablo

también del *interior* de mi conciencia con sus recuerdos, percepciones, emociones, proyectos, y del mundo exterior que la rodea, lleno él también de cosas: paisajes, personas, mar, cielo, astros y cuántas cosas más.

Tal es el modo como el sentido común y a veces también la Filosofía conciben la relación entre la conciencia y su mundo. Se hace de aquélla un ámbito cerrado, metido, como una esfera dentro de otra, en el ámbito del mundo espacial. Esta visión corresponde a un aspecto bastante importante de las relaciones de nuestra psique con la naturaleza física y social circunvecina; no cabe duda que psicológicamente hay un "adentro" y un "afuera" de nuestro yo, en lo tocante a nuestra vida como actividad y a nuestra conciencia como sensibilidad. Nuestra acción, en efecto, irradia de nosotros centrífugamente: somos el núcleo desde donde se proyecta, se desea, se resuelve, se embiste, se busca, se apropia. Nuestra sensibilidad, por otra parte, recibe y resume estímulos: parece haber un ataque centrípeto de incentivos sobre ella, sin que las fuentes del estímulo se confundan con nosotros; nos duele el alfilerazo, pero no el alfiler que nos clava; allá y acá, en torno a nosotros, no nos sentimos, aunque simpaticemos con el dolor que agobia a nuestro prójimo. Sí nos sentimos, en cambio, acá, en esta zona de nuestro cuerpo, y más profundamente aún en el continuo solidario de nuestra unidad psíquica. Se justifica así la descripción topográfica de las relaciones entre conciencia y mundo, según la imagen de un ámbito psíquico cerrado y de un ámbito exterior conexo.

3.2 Mas la descripción topográfica resulta inadecuada cuando se trata de otros aspectos de la relación conciencia-mundo: uno de ellos es, precisamente, el conocimiento[5]. Ya hemos entrevisto el problema que entonces se presenta. En la experiencia del conocimiento el yo no está ensimismado, sino extraproyectado: se sitúa allí en la cosa conocida; y el mundo externo aparece como inmanentizado, como si de alguna manera se hubiese instalado aquí, en mi conciencia. Y todo ello sin que la cosa haya dejado de ser objeto (cosa opuesta y trascendente) y sin que el sujeto haya perdido su estabilidad central e íntima solidaridad consigo mismo.

[5] Otro es el que surge cuando se considera no ya al mundo de las cosas reales, sino el de las ideales. La objetividad de los seres ideales no admite la idea de una conciencia hermética injertada en un ámbito extraño.

Tal es la situación considerada por algunos pensadores como paradoja y misterio insolubles del conocimiento. "¿No es acaso una maravilla, que nunca llegaremos a comprender —escribe uno de ellos[6]—, que seamos capaces de conocer a los demás tal como son, sin dejar de ser nosotros mismos, de verlos en las diferencias con que se oponen a nosotros, sin asimilárnoslos, y al contrario, de llegar a comprender mejor esta diferencia, esta individualidad única, a medida que nuestro conocimiento se hace más y más profundo? ¿Quién admitiría que el conocimiento de los demás fuera verdadero si transformara su realidad en sí? Al revés, la maravilla es tanto mayor cuanto más nos manifiesta "al otro" sin deformarlo, sin tocarlo, sin producir en él ese desplazamiento que la actividad grosera de nuestro cuerpo sobre la materia se halla condenada a efectuar".

Husserl, siguiendo en esto algunos atisbos de Brentano, y orientando la reflexión con nuevo método —el método fenomenológico— hacia consecuencias ya anticipadas por el idealismo posterior a Kant, observa que la paradoja se resuelve y el misterio se extingue cuando, ateniéndonos con más cuidado al modo de ser de la conciencia, sustituimos la descripción que hemos llamado *topográfica* por otra que llamaremos *funcional,* más sutil y compleja tal vez, pero más adecuada para entender los espinosos problemas del conocimiento.

La descripción topográfica del conocimiento se caracteriza por dos rasgos: a) fundarse en una imagen espacial, que da sentido a los conceptos de "mundo exterior" y "mundo interno" y que asimila la relación entre la conciencia y sus funciones a la de un ámbito cerrado y las cosas puestas en él; b) tener un carácter predominantemente estático, que obliga a transformar casi todos los problemas de descripción espiritual en cuestiones relativas al "estar" de "algo" en algún "lugar", con relativa prescindencia de las ideas de función, de relación dinámica, de acción reciproca; y que obliga también a dar preeminencia a las ideas de "parte" y "elemento" por sobre las de "totalidad" y "organización".

La descripción funcional se distingue por los rasgos opuestos. En efecto, intenta eliminar, por una parte, toda imagen espacial o por lo menos —cuando la imagen espacial, por razones derivadas de nuestra natural propensión a auxiliarnos con la idea de espacio, resulta inevitable— a libertarse de las limitaciones que ella impone

[6]Augusto Brunner, *La connaissance humaine,* Montaigne, Paris, 1943, p. 68.

a nuestro pensamiento. Intenta, además, sustituir la visión estática por otra dinámica, en que las cuestiones sobre "lugar" y "partes" tienden a desaparecer, para convertirse en problemas relativos a las funciones y a las relaciones de organización o integración entre ellas. Pero la idea básica de esta nueva manera de describir y comprender las relaciones de la conciencia y su mundo es la de *acto intencional*, extraída por Brentano del arsenal conceptual de la Edad Media escolástica y convertida por Husserl en imprescindible instrumento de análisis para la teoría de la conciencia.

Los escolásticos habían observado que nuestra conciencia está "llena" de contenidos (imágenes, perceptos, afectos, etc.) cuyo "estar" en la conciencia no es un estar estático e inoperante —al modo del estar una silla inmóvil en un cuarto, cercada por cuatro paredes— sino un "estar referido a", es decir, una manera tal de hallarse en ella, que su hallarse consiste en referirse o mentar desde ella a objetos trascendentes, o, digamos también, a un *dominio de extraproyección*.

Es una cosa que todavía puede discutirse —y se discute, en efecto— si todo contenido de conciencia es siempre referencial; al propio Brentano le parecía ya dudosa esta generalización. Pero de lo que no cabe duda es que, de una manera general, la conciencia está constituida por funciones referenciales o vivencias intencionales. Este carácter intencional consiste en su extraproyección mediante experiencias mentantes o referenciales que ponen siempre ante ella determinadas objetividades. Es decir, ante la conciencia hay siempre algo que se da como término de una dirección referencial: en la percepción hay siempre la referencia a algo percibido; en el recuerdo, a algo recordado; en la imagen, a algo imaginado; en el deseo, a algo deseado; en la valoración, a algo valorado; etc. *La conciencia*, podemos decir, *es intencional en cuanto a cada vivencia corresponde, como parte suya, la ponencia de un objeto de referencia*. Esta ponencia del objeto no implica, es claro, la realidad del mismo: su objetividad sólo consiste en ofrecerse como polo de la referencia intencional, en ser objeto intencional. Por eso, y *en este sentido funcional*, no hay diferencia entre la percepción y la alucinación, pues uno y otro acto tienen polo intencional, ponen a la vista un objeto mentado. Tampoco hay diferencia entre la percepción de una cosa real —una mesa, por ejemplo— y la imaginación de algo fantástico, como el caballo Pegaso. En ambos casos el acto intencional supone

un polo de intencionalidad: la mesa real, en el primero; Pegaso irreal, en el otro. La diferencia es, sin embargo, importante y da origen a un tema predilecto de la teoría de la conciencia intencional. Pues si es verdad que tanto la percepción de lo real como la representación de lo fantástico consisten en la referencia a algo objetivamente puesto, no lo es menos que el acto referencial y su polo intencional tienen una modalidad específica en cada caso: es diferente el modo de dirigirse la conciencia a lo que se da como realmente percibido y a lo que se da como objeto de la fantasía; así también el modo de objetividad de aquél es diferente al modo de objetividad de éste.

La fenomenología de Husserl, técnica de análisis descriptivo —y no explicativo ni interpretativo— de las estructuras esenciales de la conciencia intencional, destaca entre las contribuciones más influyentes y fecundas de la filosofía contemporánea. Pero los propios caminos que el revolucionario método esquiva por principio— el de los análisis psicológicos y el de la especulación metafísica— llevan la investigación a resultados muy semejantes respecto a la concepción topográfica de la conciencia. Ya con Kant —para quien la conformación espacio-temporal de un mundo de objetos, y, en general, la idea de "mundo ordenado", es una construcción "subjetiva" de la sensibilidad y del entendimiento del hombre— dicha concepción comienza a hacerse en gran parte dudosa. El idealismo que irrumpe tras sus enseñanzas, para ahondarlas y rechazarlas al mismo tiempo (en una de las más curiosas reacciones dialécticas de la historia de la Filosofía), amaga seriamente el complaciente reinado de la imagen topográfica. Por lo pronto, ya no tiene cabida en la Filosofía de Hegel ni en doctrinas que, como la de Bradley, ponen también énfasis en la idea de una experiencia total desplegada en momentos inseparables de subjetividad y objetividad, haciendo en extremo dudosas las bases lógicas y empíricas de la distinción entre los mundos interno y externo del espíritu. Los análisis fenomenológicos de Husserl encuentran así un terreno abonado con sales metafísicas. Pero tienen también eco en el campo de las investigaciones epistemológicas y psicológicas que el propio Bradley preparara, y que culminan, dentro de su círculo de influencia, con los trabajos de Harold Joachim. Un examen minucioso del conocimiento sensible y de la experiencia introspectiva lo llevan, en efecto, a rechazar la distinción entre datos específicos del sentido interno y del externo, o, como él dice, "la indefendible

noción de un reino de hechos físicos 'fuera de', y frente a, un reino de hechos psíquicos encerrados 'dentro de' la mente —como si ésta fuera, por así decirlo, una caja que, conteniendo sus propias experiencias, se alojara en la caja todavía mayor del mundo espacial"[7]. Un análisis psicológico como el de Joachim, máxime cuando para negar la introspección recurre a testimonios introspectivos, no tiene ni el fundamento, ni el rigor, ni el alcance de un examen fenomenológico como el que Husserl inaugura. Pero la conclusión crítica es la misma: la comprensión del conocimiento no puede partir del falso supuesto de una conciencia vacía, de un sujeto sin mundo, trabado en relación con un mundo sin sujeto.

3.3 Todo ello conduce a una consecuencia decisiva para el modo de concebir la relación conciencia-mundo (sujeto-objeto). Pues si, en efecto, la conciencia es un tejido de vivencias intencionales, no podemos representarla como un espacio cerrado lleno de contenidos. A la imagen topográfica sucederá la imagen funcional; a la concepción estática, la concepción dinámica de la conciencia. Diremos, entonces, que la conciencia es un campo abierto, un haz de vivencias con direcciones referenciales y polos intencionales, con lo cual pierde sentido la pregunta respecto a cómo entran en ella los objetos del mundo exterior. Para que esta pregunta fuera posible, sería menester que tuviéramos, como realidades independientes, un espacio cerrado, pero vacío —mi conciencia— y un mundo lleno de cosas "fuera de" la conciencia. Pero sucede que un ámbito consciente vacío no es ya conciencia, puesto que es esencial a la conciencia la vivencia referencial a objetos, la ponencia de un mundo señalado como mundo por medio de vivencias intencionales; ni es tampoco posible la idea de "mundo objetivo" sin respecto a una conciencia real o posible que lo miente como mundo. Este es el fundamento fenomenológico del principio tan importante hoy en Teoría del Conocimiento: la correlatividad de las nociones de objeto y sujeto, según la cual no hay sujeto sin objeto ni objeto sin sujeto.

Nuestra resistencia a pensar la conciencia como totalidad funcional de actos intencionales arranca, en primer lugar, del predominio que, según viéramos, ejerce la imagen de nuestro cuerpo (y, en especial, de nuestro cráneo), topográficamente

[7] Harold H. Joachim, *Logical Studies*, II, 10, 2 (Oxford University Press, London, 1948, p. 133).

separable como un "interior", del mundo circundante de los demás objetos. Pero arranca asimismo de una ilusión: la de que, hallándose funcionalmente diferenciados los términos "conciencia" y "mundo" en la estructura del acto intencional, pudiéramos también independizarlos y concebirlos como "conciencia" y "mundo" fuera de la vivencia intencional de que son términos. No nos damos cuenta entonces que al operar esa separación destruimos lo único que hace posible hablar de conciencia y mundo, la vivencia intencional "cuya esencia es precisamente la intención, de suerte que en cuanto está presente esa vivencia tiene que haber, según su propia esencia, la referencia intencional a un objeto"[8]. Por eso, para describir el ensanchamiento y la contracción de la conciencia según sus ritmos de atención y desatención o según el curso de su progreso en el camino del conocimiento, no debemos decir que "entren" o "salgan" objetos de ella, sino que se constituyen o extinguen tales y cuales actos intencionales, porque sólo en relación con determinadas vivencias concretas podemos hablar de objetos, cosas, mundo: los términos "objeto", "cosa", "mundo", son, en efecto, designaciones de correlatos de determinados actos intencionales.

Heidegger ha aplicado esta noción de la conciencia intencional abierta a la metafísica del hombre: el concepto de *Dasein* —existencia humana—, de su filosofía, proviene de las investigaciones de Husserl respecto a la estructura de la conciencia. Del hombre, enseña Heidegger, no podemos decir simplemente que es o existe, al modo como son o existen los demás entes; lo apropiado es reconocerlo como "ser-en-el-mundo", ser que "es ahí", "fuera de sí", vale decir, que *es* en cuanto puede hallarse junto a entes que no son él y que los reconoce como tales. La existencia del hombre es apertura a otras existencias y, particularmente, a la existencia en general. Su ser implica conciencia de otro ser y del ser. Siempre hay ante el hombre una presencia. "Un animal —observa un comentarista— no se halla presente ni instaura ninguna presencia. El hombre, por el contrario, hace surgir la presencia en cuanto presencia dondequiera que pose su mirada, por su ser mismo"[9]. Por tal motivo hemos podido afirmar anteriormente que la estructura fundamental de la realidad humana es de índole cognoscitiva.

[8] E. Husserl, *Investigaciones Lógicas* (Investigación, v, Cap. II, 11).

[9] A. de Waelhans, Introduction a *L'essence de la verité,* de M. Heidegger (J. Vrin, Paris, 1948, p. 36).

4. *La representación cognoscitiva*

4.1 La noción del conocimiento como presencia del objeto no debe, sin embargo, inducirnos a error en un punto de suma importancia. El punto es el de la amplitud de esa presencia, y el error, considerarla como presencia total. Nunca, en efecto, podemos tener ante nosotros, mediante acto de conocimiento alguno, un objeto en su totalidad. La totalidad propiamente dicha es un proyecto de experiencia dispersa —experiencia del ser conocido que sólo dispersamente puede manifestarse. En todo conocer hay algo que se hace presente, pero siempre por medio de fases, aspectos o propiedades que tienen la cualidad esencial de pertenecer a una serie posible de fases o aspectos semejantes. Cuesta, en verdad, visualizar de una vez la magnitud problemática de este hecho, cuyo interés rebasa los límites de la Teoría del Conocimiento y se proyecta sobre la Psicología y la Metafísica. Es evidente, en efecto, que atañe, por una parte, a la naturaleza de lo real, pues las cosas mismas *son* proceso, cambian, se desarrollan como corrientes de fenómenos en el tiempo. Pero es también evidente que manifiesta la condición temporal de la conciencia humana, que fluye igualmente, a parejas con el mundo, en una sucesión de vivencias a lo largo del tiempo. Sólo en un punto de su duración, el presente, se inserta la *realidad* de la conciencia en la realidad del mundo contemplado. Sólo allí puede tener lugar su enfrentamiento con el ser, la experiencia de actual contacto con él. Por eso, en cuanto presencia efectiva de su objeto, todo acto cognoscitivo es sólo fase o momento de un proceso que se pierde como recuerdo en el pasado y se proyecta como expectativa de vivencias en el futuro. Pero la expectativa es aquí la fase determinante; el conocimiento está vuelto al futuro; es una espera del ser que viene, determinada por lo que de él ya se sabe. Diremos, por eso, que *en el conocimiento el objeto se presenta y se anuncia al mismo tiempo*: se presenta en cuanto exhibe una determinación que le es propia, y se anuncia en cuanto dicha determinación remite a otras de la misma serie. Esto vale tanto para el conocimiento de los objetos reales por medio de la percepción, como de los objetos ideales mediante la intelección. Examinemos brevemente un ejemplo de cada caso.

Ciertamente, la percepción visual que tengo de esta naranja es presencia de un objeto, constancia de su ser. Este constar es el de una forma y de cierto color. A través de ellos la naranja se exhibe o

se muestra ante mí. Mas no toda ella: su sabor, su peso, su consistencia, su composición y estructura interna aparecerán en otras percepciones, en nuevos actos cognoscitivos. Sólo por su dispersión a través de la experiencia puede hacerse presente la unidad del objeto conocido. Digo, pues, que en mi actual percepción visual se presenta el objeto en una fase o aspecto suyo, mas no en su totalidad. Pero estas fases o aspectos anuncian otras posibles, tienen la propiedad de ser miembros de una serie, y ello convierte a mi conocimiento actual en una expectativa. La percepción de la forma esférica, por ejemplo, remite a la serie de todas las percepciones sucesivas que irán apareciendo al acercarme o alejarme, al darle vueltas entre mis dedos, al hacerla rodar, al palpar su superficie, etc.

De manera semejante se presenta el objeto ideal por medio de la intelección. Sea el concepto del número 5. Una propiedad de este número es la relación $5>4$. A través de ella se muestra el objeto "número cinco". Pero es obvio que el objeto no se ha hecho así exhaustivamente presente. Otro acto cognoscitivo me muestra, en en efecto, que $5<6$, y otro, que $5+2=7$, etc. Todas estas propiedades son, a su vez, miembros de una serie, cuya ley forma la unidad del concepto 5 y remite en definitiva a su definición y a las leyes de los números naturales. El caso, como se ve, es análogo al de la percepción.

4.2 Ahora bien, es fácil darse cuenta que las determinaciones a través de las cuales se hace patente un objeto son tales determinaciones sólo en cuanto una conciencia las constata. Una manzana no *es* roja, sino en cuanto percibida; un número es mayor que otro, sólo en cuanto pensado. Lo que visto en relación con la unidad del objeto es una "propiedad" suya, visto en relación con el sujeto es una experiencia o "contenido" de su conciencia. Insistamos: el color de la cosa es parte de la cosa misma y la hace presente; pero el color es también una vivencia consciente, y, en cuanto tal, contenido de ella.

Podemos llamar también *representación* a este contenido de conciencia en cuanto, por su función intencional (referencial), muestra a un objeto. Representar significa, en general, dos cosas: ocupar el lugar de alguien (o algo), sustituirlo, y, relativamente a dicha sustitución, hacerlo presente, responder por su existencia y por su esencia. Así, el mandatario, como representante legal de su mandante, y en la medida misma en que lo sustituye, lo hace

presente en el acto que celebra, da cuenta, con su presencia, de la existencia de aquél, y, para determinados efectos —estos, precisamente, de la representación jurídica—, hace constar su esencia. La representación, en su alcance cognoscitivo, "representa" al objeto en ambos sentidos. Como fase de la totalidad del objeto, lo reemplaza, remitiendo a dicha totalidad y anunciándola; por ejemplo: percibo desde mi cuarto el ruido del mar; esta percepción hace presente, "pone" ante mí, el mar, a través de un aspecto (su sonoridad); además, me remite a la unidad de todas las percepciones posibles y de todo el saber que constituye el objeto "mar"; digo, pues, que el ruido percibido es una *representación* de aquel objeto. Pero también el objeto se hace presente por su representación: gracias a ella, hay que contar con él, en cuanto ella da cuenta de su existencia y de su esencia. Este hacerse presente no es, por cierto, exhaustiva presencia, efectivo comparecer. En el conocimiento no hay jamás tal modo de concurrencia del objeto, ni siquiera en el experimentar más vivo y más rico de las cosas, ni en los más altos grados de inteligibilidad de los conceptos. Lo hemos venido mostrando, y habremos de insistir varias veces más en ello. La presencia o el mostrarse que tiene lugar por medio de la representación es necesariamente incompleta y vicaria.

Esta conclusión es, por cierto, independiente del problema ontológico relativo a la naturaleza de lo representado y de su conocimiento. La controversia del idealismo y del realismo queda siempre abierta, y no es oportuno ponerse a cavilar frente a ella en este punto. El carácter representativo de la experiencia gnoseológica es un resultado de la consideración del conocimiento mismo, no de cuestiones relativas a la índole de lo real. ¿Son diferentes el mundo psíquico a que pertenece la representación y el de la realidad a que ella se dirige? ¿No serán quizás una y misma cosa que se "despliega" con distinta dirección y estructura en cada caso? Desde el punto de vista del carácter representativo del conocimiento, ambas tesis son igualmente admisibles. Con mayor facilidad lo es, por cierto, la primera, que reconoce la heterogeneidad y exterioridad de los mundos psíquico y extrapsíquico. Mas la otra no constituye un obstáculo insuperable. Si, como lo enseña el idealismo (con mayor o menor refinamiento, según la cepa idealista de que se trate), el "conocimiento" y la "realidad" se confunden, y aquél no es sino el "despliegue", "desarrollo" o "introvisión" de ésta, el autodescubrimiento de su

propia actividad, etc., la experiencia cognoscitiva aparecerá siempre como *representación*, porque no hay momento alguno suyo que sea un "despliegue" total de esa realidad que se autodescubre, y que no contenga, por tanto, como ingrediente principal de su sentido, la referencia a las fases espaciales, temporales y lógicas del proceso que no se han cumplido todavía.

4.3 Para ver todo eso con claridad, no podemos, por supuesto, hablar del "Conocimiento" en abstracto y con mayúscula, como si se tratara de cosa por sí misma subsistente y ya conclusa. *Conocimiento* es un término cómodo de que podemos servirnos para designar los hechos concretos que lo constituyen: tal percepción, tal juicio, tal discurso. Es un universal, ni más ni menos que "hombre" o "justicia". Con una diferencia: que en tanto nadie se siente inclinado a poner en la idea de "hombre" más de lo que los entes singulares por ella representados le permiten, caemos con facilidad en la tentación de pensar que "el Conocimiento" es un ente él mismo, una totalidad de que podamos hablar en términos finales. En verdad nos convendría tener siempre presente esta observación de Dewey: "La idea de que todo conocimiento en particular puede concebirse con independencia de su naturaleza como término de la investigación, y que el conocimiento en general puede ser definido sin referencia a este vínculo, es... una de las fuentes de confusión para la Lógica. Las diversas variedades del realismo, del idealismo y del dualismo ofrecen distintas concepciones de lo que es realmente "el conocimiento". Como consecuencia, la Lógica se convierte en sierva de preconcepciones metafísicas y epistemológicas, por modo tal que la interpretación de las formas lógicas cambia de acuerdo con los supuestos metafísicos subyacentes. Conforme a la posición aquí adoptada, puesto que cada caso especial de conocimiento se constituye como resultado de alguna investigación especial, la idea del conocimiento como tal sólo puede ser una generalización de las propiedades reconocidas como pertenecientes a conclusiones que han surgido de la investigación. Conocimiento, en cuanto término abstracto, es un nombre para el producto de investigaciones adecuadas"[10]. Nada impide, por cierto, hablar del conocimiento en general , y hasta construir una Teoría del mismo, siempre que no perdamos de vista aquello de que pretendemos

[10]John Dewey, *Logic, The theory of inquiry* (H. Holt and Co. N. Y., 1955, Ch. 1, p. 8).

realmente hablar: las experiencias concretas del conocimiento. Y claro, no hay en este sentido conocimiento alguno que carezca de un signo esencial de referencia a *algo* ausente, oculto, que se anuncia en el momento actual del saber como momento futuro de un proceso apenas comenzado. Ese *algo* no exige ser concebido como cosa, objeto, ente ya hecho, que aguardan su turno para ser representados en la conciencia. La representación "representa" en cuanto anticipa lo que viene, anuncia las fases futuras de un proceso en desarrollo, se resuelve, en suma, en la expectativa de experiencias por venir.

Por eso, desde el punto de vista epistemológico —aunque no indispensablemente desde el metafísico— se puede convenir con quien considera que "la imagen, la idea, lo que hemos llamado una figuración determinada, un contenido de la conciencia, es la realidad en el modo de darse a sí misma, de patentizarse por cuenta y riesgo propios y a sí como sí misma"[11] Pero el acuerdo cesa al inferir de ello que "no hay representación sino presentación". Los términos *representación* y *presentación* no son necesariamente incompatibles, siquiera por el hecho de que, cuando hay *presentación* en el conocimiento —y no la hay, por ejemplo, en el juicio empírico— ella es, por lo incompleta y puramente proyectiva, una auténtica representación.

Ha de advertirse una vez más, claro está, que el vocablo no se refiere sólo a imágenes de la percepción, ni a las que surgen por acción evocativa de la memoria. Ya hemos visto cómo el pensamiento $5 > 4$ "representa" también un objeto, el número 5, sin que este pensamiento sea una imagen (en el sentido de representación sensible). Los conceptos más abstractos pueden ser también representaciones, como lo son también las proposiciones o juicios formados por combinación de conceptos y elementos de enlace entre ellos. Así, la proposición en que se enuncia la primera ley de Kepler —"los planetas se mueven en órbitas elípticas, y el sol ocupa uno de sus focos"— es una representación, de mecanismo representativo más complicado que la mera percepción, pero que, como ella, hace ver su objeto (movimiento planetario) a través de uno de sus aspectos, y remite a la totalidad de que ese aspecto forma parte.

La falsa sinonimia de los términos "representación" e

[11]Juan Rivano, *Experiencia del error y doctrina del conocimiento* (Revista de Filosofía, Universidad de Chile, vol. VII, N° 1-2, junio 1960, p. 134).

"imagen" es responsable de muchos contrasentidos en la intelección del conocimiento como experiencia representativa. Es frecuente cargar a la cuenta del primero el déficit que en la historia del problema del conocimiento ha dejado siempre el segundo. Y un filósofo que, como Nicolai Hartmann, parece no querer hacerlo, sólo consigue vacilar entre ambos vocablos, sin duda porque no distingue cabalmente entre uno y otro[12] Otras veces, los autores dan por admitida la sinonimia, sin más[13] Pero ello es ilegitimo. Ya vimos algunas razones. Si es verdad —apuntábamos— que buena parte de nuestro conocimiento del mundo fisico está constituido por imágenes, hay otra, la mayor, en que tales elementos no desempeñan papel alguno, o uno tan reducido, que puede ser desestimado. Pero ahora debemos insistir en otro aspecto del problema.

4.4 La palabra "imagen" conlleva la idea de reproducción, sobre todo por aplicarse al fantasma de una percepción anterior. Y no falta en esto el antecedente etimológico: la voz latina *imago* se halla emparentada con el verbo *imitari*, "imitar", "remedar". Asi pues, cuando se concibe el conocimiento como sistema de imágenes, se piensa ante todo en que su función consiste en representar la realidad mediante similes o imitaciones mentales, reproductoras de modelos objetivos. Estas concepción fue ya sustentada entre los griegos, y recibió su primera armadura teórica de manos de Aristóteles. Reelaborada varias veces, despliega un amplio espectro de posibilidades, desde la simpática noción de los *eidola* o "fantasmas" que, desprendidos de las cosas, transportan su simil al entendimiento, hasta la concepción de Wittgenstein, repudiada por él mismo después, y según la cual "la proposición puede ser verdadera o falsa sólo en cuanto es una figura de la realidad"[14]

No es justo pasar un juicio general sobre esta doctrina; como sucede con toda idea reguladora del pensamiento filosófico, ofrece

[12] Nicolai Hartmann, op. cit., II Section, Ch. VII.

[13] Así, en el citado estudio de Juan Rivano, en donde se pasa (invocando principalmente el testimonio de Hartmann, que ni da un sentido preciso al término "representación" ni lo distingue de "imagen") de la critica de la concepción imaginista del conocimiento al rechazo de toda doctrina de la representación.

[14] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Trad. de Enrique Tierno Galván, Edición bilingüe, Rev. de Occidente, Madrid, 1957, 4.05 y 4.06).

antes un método de investigación que un resultado inamovible. Así, las clásicas objeciones respecto a la relatividad y multiplicidad de las imágenes que pretenden reproducir un objeto único —objeciones referentes a los tamaños con que se presenta una misma cosa a distancias diferentes, el color que varía según el grado de iluminación, las distintas formas con que algo aparece según el ángulo de la observación, etc.— no valían ya para Platón ni Aristóteles, que dieron cuenta de ellas sin abandonar la idea fundamental de conocimiento reproductor. Mucho menos podrían valer para quien en nuestros días la sostuviera a partir del análisis fenomenológico de la percepción. Este descubre en el escorzo o perspectiva el rasgo esencial del percibir, y no ve incompatibilidad y, al contrario, reconoce una exigencia de naturaleza en el hecho de percibir la misma cosa de diferentes maneras, que no son maneras cualesquiera de percibirla, pues se hallan determinadas por leyes rigurosas, identificables con la unidad misma del objeto.

De todos modos, la idea general subsistente a través de las diversas formas de concepción del conocimiento como imaginación e ideación reproductoras confrontó siempre la dificultad que se propusiera resolver Locke, planteándola en estos términos: "Nuestro conocimiento sólo es real en tanto hay conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas. Pero ¿cuál será aquí el criterio? Puesto que la mente nada percibe sino sus propias ideas, ¿cómo podrá saber que éstas concuerdan con las cosas?"[15] La dificultad ha probado ser tan seria como fecunda: en no escasa medida se liga a su desafío el nacimiento de algunos grandes sistemas modernos, como los de Kant y Hegel.

Se comprende así cuánta importancia tiene para una doctrina que no considera posible prescindir del carácter representativo de las operaciones del conocimiento, disolver la innecesaria asociación entre representación e imagen. Esta implica, o tiende a implicar, tanto la independencia ontológica de la objetividad frente al sujeto como la relación de copia a modelo entre lo conocido y *lo que* se conoce. Ninguna de ambas cosas va imperativamente aneja a la idea de representación; y si la primera pudiera ser todavía compatible con ella, la segunda se halla excluida por el concepto mismo de representatividad que hemos explicado. Pero dejemos la cuestión en este punto, que ya habrá oportunidad de volver sobre ella.

[15] John Locke, *An Essay concerning human understanding* (Edited by Edwin A. Burtt, The Modern Library, N. Y., Book IV, Ch. IV, 3).

5. *¿Qué es, pues, conocimiento?*

5.1 Si recapitulamos lo dicho respecto a la relación del sujeto y el objeto, y al carácter representativo de dicha relación, podemos comprender en la plenitud de su sentido la noción de conocimiento que adelantábamos más arriba[16]: relación en cuya virtud la conciencia (sujeto) constata la presencia de algo (objeto); más brevemente, relación de presencia de un objeto ante un sujeto. Ahora sabemos que esa relación consiste en una vivencia intencional específica: la representación. Podemos, pues, adoptar este otro esquema: *experiencia representativa en cuya virtud un sujeto constata la presencia de un objeto*. La noción sigue siendo la misma, aunque el término "relación", de las primeras fórmulas, se ha hecho más explícito. Pero se requieren todavía algunas explicaciones suplementarias que, sin alterar tampoco las notas esenciales de nuestra noción de conocimiento, hacen recomendables ciertos cambios de lenguaje.

5.2 Observemos, desde luego, que el concepto de presencia continúa operando como relativamente primario. Hasta ahora nos limitamos a referirlo a las ideas de "constar" el objeto ante la conciencia y ser por ella "constatado", reforzando así, con el matiz peculiar del "estar con" que aportan ambos vocablos, las ideas de "poner delante" y de "ser ante", involucradas por la noción de "presencia". En realidad no podemos sobrepasar estas aproximaciones linguisticas. Como lo señalamos en su momento, se trata de conceptos límite, cuyo sentido sólo puede dilucidarse por intuición en la experiencia misma del conocimiento y del lenguaje. El problema que ofrece esta forma de explicitación de un término general es bastante conocido: la intuición, tanto por su índole subjetiva como por su carácter concreto, es un recurso a menudo deficiente para el esclarecimiento de los significados. La subjetividad la hace variable de individuo a individuo y de una a otra circunstancia. La concreción, por otra parte, dificulta su eficacia intelectiva: primero, en cuanto operando como experiencia singular, crea el problema del paso a la universalidad del concepto; y, segundo, en cuanto inmersa en una situación psicológica compleja, donde se asocia a múltiples elementos, necesita ser purificada para aislar aquello que ha de dar el preciso significado. Ambos factores, subjetividad y concreción, concurren a

[16]Supra, II, Cap. I, 1.1.

hacer de la intuición un recurso de difícil manejo como fuente dadora de sentido.

Sin embargo, para desesperación de lógicos y esfuerzo de filósofos, a ella se remite en definitiva toda labor de explicitación conceptual. Querámoslo o no, todos los indispensables procesos discursivos y simbólicos mediante los cuales nuestro entendimiento organiza el aparato de ideas y palabras con que maneja la experiencia, vienen a parar a referencias y conexiones intuitivas, gracias a las cuales son cognoscitivamente operantes. Ni siquiera la Lógica, entregada en los últimos tiempos al sueño de la absoluta purificación formal, escapa a esta ley fundamental de todo sistema cognoscitivo[17]. No hemos, pues, de sentirnos en situación anómala acudiendo a expedientes intuitivos para esclarecer términos como "constar", "constatar" y "presencia" en la dilucidación de la idea de conocimiento. Pero no es éste el único consuelo. Ocurre también que entre los conceptos límite de la Filosofía existen conexiones profundas, que los agrupan en familias y les permiten operar armónicamente en el lenguaje, traspasando de uno a otro su propia fosforescencia intuitiva. Hay en ello, desde el punto de vista formal, mucho de lo que un lógico llamaría "círculo vicioso", pero también mucho de lo que, situándose en el punto de vista del pensamiento concreto —del pensamiento que va haciéndose a sí mismo en el curso de la experiencia con *los problemas*—, podría llamarse "acumulación de pequeños efectos de sentido". Así, "constar" y "presencia" son términos que pertenecen al ámbito significativo de "existencia", "realidad", "estar", por una parte, y "ver", "mostrar", por la otra; términos que a su vez entroncan, con distinto grado de aproximación, en la frondosa cepa del significado de "ser". La aclaración de unos a otros, por agregación de pequeños efectos semánticos dentro de cada grupo, y dentro de la familia de todos ellos a partir de la noción de ser, es un hecho de la experiencia del lenguaje no sólo cotidiano, sino filosófico y... científico. Por precaria que sea la intuición de apoyo para la idea de presencia cognoscitiva de un objeto, ella surge a no dudar enriquecida por los más mínimos destellos que hagamos provenir de sus cognados.

[17]En los propios círculos de la Lógica más reciente ha surgido ya esta conciencia. El estudio antes citado de Arthur Pap sobre *Teoría Analítica del Conocimiento* (Tecnos, Madrid, 1964) contiene los más serios aportes de análisis para redescubrir los fundamentos intuitivos en los artificios de formalización del lenguaje.

5.3 No otro es el método con que vamos operando en las presentes investigaciones. De hecho, la idea del conocimiento ha podido ir haciéndose más y más explícita con el auxilio de aquellas nociones que, por su parte, hemos expuesto a la reverberación de ideas afines. Pero, además, contamos con el análisis correspondiente de las experiencias del caso, análisis con cuyo auxilio la intuición comienza a hacerse intersubjetiva. Uno de los resultados de ese análisis debe tenerse presente aquí, porque es decisivo para estas aclaraciones suplementarias.

La presencia de que se trata en el conocimiento, hemos dicho, no es en ningún caso presencia total. Un objeto —sea de la percepción de cosas o de la intelección de esencias— sólo puede mostrarse, en el sentido de actual e inmediata presencia, limitativamente. Toda presencia cognoscitiva es asomo, como el del promontorio emergente en el mar: más que "presentarse", en el sentido de ponerse exhaustivamente a la vista, la cosa conocida *indica* o *señala* su presencia. Pero no se trata de una indicación cualquiera. La señal hecha por la cosa en la experiencia cognoscitiva pertenece a una señalización, a un sistema de señales o serie de presencias posibles. Un color, una forma, una relación, una propiedad cualquiera por medio de la cual hay *algo* ante nosotros, es anuncio de otras relaciones y propiedades que harán también "presente" o "mostrarán" el objeto. Toda presencia actual, en el sentido limitado que tiene la presencia actual cognoscitiva, señala y abre el camino por donde pueden buscarse presencias ulteriores de la cosa.

"La naturaleza goza ocultándose", decía Heráclito en breve frase que, como las reflexiones de Heidegger sobre la ambigüedad de toda develación del Ser, extrapola metafísicamente este rasgo inexorable del conocimiento humano. La índole metafísica del problema así planteado lo deja por ahora fuera de nuestro alcance, aunque en los capítulos finales deberemos incursionar por sus vecindades. En todo caso, dentro de los límites impuestos por el análisis cognoscitivo en sentido estricto, el término "ocultamiento del ser" está fuera de lugar, por distraernos de los caracteres positivos que tiene el hecho bajo examen. La presencia de que hablamos, esa presencia que es asomo, no es, por limitada, ocultante; es decididamente presencia: primero, porque el objeto conocido *está* ante mí, confrontando mi existencia consciente como cosa distinta y distante de ella; y, segundo, porque pone también a la vista, en el sentido que hemos venido viendo, el camino por

donde la presencia continúa. Lo "oculto" está "representado" —sería más apropiado decir "pre-presentado"— como presencia posible por la presencia actual: la semiesfera de la naranja que observo es un indicio o insinuación del hemisferio invisible y una indicación del proceso de experiencias a través del cual podría ser él también llamado a constar. En buenas cuentas, lo que llamamos presencia cognoscitiva es al mismo tiempo representación (pre-presentación) cognoscitiva, en la medida en que es anuncio de experiencias posibles.

5.4 Vemos así, una vez más, la estrecha solidaridad que liga a las ideas de representación y presencia, cuya aparente incompatibilidad constituye un obstáculo para el debido esclarecimiento de los problemas gnoseológicos. La remoción de ese obstáculo es uno de los empeños que orientan las reflexiones del presente trabajo.

No consideremos, pues, contradictoria, como pudiera parecerlo, la fórmula según la cual el conocimiento es una experiencia *representativa* que *constata la presencia* de un objeto. Si el análisis anterior de ambas expresiones es correcto, no debiera ya subsistir duda alguna en este sentido. Sin embargo, aun la apariencia de contradicción podría ser eliminada si la noción de presencia fuera susceptible de reemplazarse por sus conexos operacionales. El punto se aclara con una pregunta: ¿qué signos tiene la presencia del objeto en la experiencia cognoscitiva? Porque una cosa es que podamos esclarecer en forma intuitiva el sentido de lo que es "constar" en general, y otra que podamos reconocer en cada caso aquella constancia de que se trata. ¿Cuándo decimos que la experiencia representativa del caso es de aquellas "en cuya virtud un sujeto constata la presencia de un objeto"? La respuesta nos daría, con los criterios operacionales de la noción de presencia, un recurso para hacer menos paradojal la fórmula del conocimiento.

5.5 Admitamos que una representación cumple su función cognoscitiva cuando a través de ella se hace presente el objeto a que se dirige la conciencia. Pero hay representaciones frustrantes, a través de las cuales no se muestra el objeto por ellas mentado y que, por consiguiente, no pertenecen a la serie de representaciones posibles, cuya ley constituye la unidad del objeto. Por ejemplo, si en medio de una multitud y a la distancia diviso la figura de Don Fulano, pero, al alcanzarlo, nuevas percepciones excluyen de su

serie a la primera, ésta no cumplía su función de hacer presente el objeto por ella mentado, justo en la medida en que no se cumple la expectativa de tales futuras experiencias significadas por ella. Decimos entonces que se trata de una falsa representación[18], carente de valor cognoscitivo, así como aquella que muestra o exhibe su objeto es una representación verdadera.

Hay, sin embargo, casos en que, siendo verdadera la representación en el sentido señalado, no existe realmente conocimiento. Supóngase otra vez que divisamos a alguien a la distancia: nos "parece" Don Fulano; tiene su estatura, camina como él, reconocemos su manera de vestir. En realidad es él, pero nosotros no estamos seguros. La percepción nos refiere al objeto —Don Fulano— y, sin embargo, no induce en nosotros la certeza; nuestra incertidumbre es un obstáculo subjetivo para que el objeto se haga presente. Es indudable que en este caso, siendo verdadera nuestra representación, no hay conocimiento, en cuanto el objeto no ha entrado en efectiva relación de presencia con nosotros. Por eso y teniendo pleno sentido, como alguien ha observado[19], la expresión "yo estaba seguro, pero equivocado", carece totalmente de él, decir "yo lo sabía, pero no estaba seguro". Si alguien duda, no *sabe*, aunque esté en lo cierto. Dudar y conocer son términos incompatibles.

El pensamiento científico nos procura buen ejemplo de un segundo caso[20]: la teoría sobre la expansión del Universo. El astrónomo Edwin Hubble considera que las nebulosas se alejan unas de otras, y que el Universo estelar se expande en todas direcciones. Funda esta enseñanza en el fenómeno llamado *efecto Doppler:* cuando una fuente luminosa se aleja del observador, su espectro se desplaza hacia el rojo en proporción a la velocidad de la fuente. La observación comprueba un desplazamiento hacia el rojo del espectro de las nebulosas lejanas. Supongamos que Hubble está seguro de la verdad de su teoría, y que, además, ésta es verdadera. ¿Podemos decir que tiene conocimiento? No. Porque el efecto Doppler no es la única interpretación posible del desplazamiento

[18]Una percepción, como mera vivencia, no es verdadera ni falsa; es la experiencia que es, sin más. Pero sí puede ser lo uno o lo otro en cuanto representación cognoscitiva, es decir, en su pretensión de anticipar tal o cual curso de experiencias posibles.

[19]A. D. Woozley, *Theory of knowledge, An Introduction,* Hutchinson's University Library, London, 1949, Cap. VIII.

[20]Tomamos la parte sustantiva del ejemplo, del citado libro de A. D. Woozley.

del espectro estelar. Dicho desplazamiento podría explicarse mediante otra hipotésis, por ejemplo, la de que la luz disminuye su frecuencia (se desplaza hacia el rojo) al atravesar las distancias que nos separan de las estrellas. Podemos, pues, estar seguros y ser verdadera nuestra representación, sin que tengamos *conocimiento*. El progreso del pensamiento científico y filosófico ha llevado casi siempre al abandono de representaciones mal fundadas en su pretensión de objetividad. La física aristotélica enseñaba que los cuerpos tienen "lugares naturales" —el cielo y la tierra— basándose en que unos cuerpos caen y otros no, dato cierto que no funciona, sin embargo, como apoyo de aquella convicción. El conocimiento supone, pues, algo más que la verdad y la certeza. Sólo conocemos algo cuando se hace presente al entendimiento; pero algo se hace realmente presente sólo cuando la referencia de nuestra representación a su objeto tiene un fundamento legítimo. Es a tal fundamento a lo que puede llamarse, como lo hace Woozley, *evidencia concluyente*. Pero, ¿en qué consiste la evidencia y cuándo la evidencia es concluyente? ¿No es, acaso, excesiva esta expresión? El referido autor parece no hacerse problema sobre el punto, que es a todas luces incierto. Nosotros descansaremos por ahora en el alcance natural y obvio de los términos; éste nos permite considerar como ejemplares de evidencia concluyente los razonamientos formales de la lógica y las matemáticas y la verificación sensorial de los juicios empíricos, como la que procura la experiencia de la lluvia respecto al juicio "está lloviendo" y la observación de la estructura anatómica y de las costumbres de las ballenas respecto al juicio "la ballena es un mamífero". Ya veremos si se puede pasar de aquí en la explicitación del término.

5.6 Entre tanto podemos anotar los nuevos elementos con que se ha ensanchado nuestra comprensión del conocimiento: a las ideas de sujeto, representación, situación de ser, presencia y objeto, se agregan ahora las de certeza, verdad y fundamento (evidencia concluyente). Un aparente enredo, que al instante se despeja, sin embargo. Si bien se observa, los tres últimos no son sino aspectos de la presencia o constancia del objeto, o mejor, los criterios mediante los cuales reconocemos aquella presencia. La certidumbre y la evidencia, en efecto, son esa misma presencia considerada desde el punto de vista del sujeto que, atestiguándola, la hace posible. La verdad es, por su parte, la presencia

considerada desde el punto de vista del o referida al objeto mismo. Y claro, si la noción de evidencia o fundamento nos pide nuevas aclaraciones, mayores nos las exige el término "verdad", a que van a parar a la larga todos los problemas del conocimiento. Este punto ha de quedar también provisionalmente aplazado, con lo cual nuestro esquema del conocimiento se convierte, como toda conceptuación realmente útil, en un programa de investigaciones. Pero la forma que podemos darle ahora arroja ya alguna luz sobre las anteriores y simplifica considerablemente la tarea. El conocimiento, diremos en definitiva, es una *experiencia representativa de objetos, caracterizada desde el punto de vista objetivo por su verdad y desde el punto de vista subjetivo por la certidumbre fundada en evidencia concluyente.* Semejante fórmula no pone fin a nuestra tarea, por supuesto. Digamos más bien que con ella comienza. ¿Qué son la verdad y la evidencia concluyente?, nos preguntamos otra vez. Como se ve, tenemos todavía un largo camino por delante.

Capitulo II

Los grados de la representación

Las consideraciones anteriores son suficientes como aproximación inicial a la naturaleza del conocimiento, pero no podemos detenernos en ellas. La idea de una experiencia representativa verdadera y cierta involucra términos que exigen debida aclaración. Por otra parte, la fórmula induce a concebir algo estático, a pensar el conocimiento como cosa hecha, terminada y aislada. Sin embargo, uno de los datos importantes que descubre el análisis de la experiencia cognoscitiva y de sus productos, es el carácter dinámico del conocimiento: hay fases, grados, direcciones, formas, en él; y todo producto suyo pertenece siempre a un sistema de tales productos, sin los cuales careceria de sentido cognoscitivo. Podemos pensar que el sencillo saber expresado por la proposición *esta cortina es roja* constituye conocimiento en cuanto puede ser descrito, según nuestra fórmula, como una "experiencia representativa caracterizada desde el punto de vista objetivo por su verdad y desde el punto de vista subjetivo por la certidumbre fundada en evidencia concluyente". Mas, pensándolo sin otro auxilio que el de esa abstracta definición, nos distraemos respecto al carácter *procesal* que ese saber posee. Porque, en efecto, el sentido y el valor cognoscitivo de la proposición dependen de un contexto muy complejo de experiencias, y representan sólo un momento en un desarrollo todavia inconcluso, respecto al cual aquélla es apenas un corte más o menos privilegiado. Que *eso* sea cortina y roja significa muchas cosas: con respecto a mi, observador, significa, por ejemplo, que tengo algunas sensaciones y que mi comportamiento posible se halla determinado de cierta manera; con respecto al objeto mismo, que también en él hay propiedades

que lo determinan; con respecto a las demás cosas, que tiene con ellas tales o cuales relaciones (de semejanza y diferencia, de acción y reacción, de sucesión en el tiempo, etc.). Ese sencillo conocimiento mío viene de otros conocimientos y apunta hacia otros tantos. Como todo saber, responde a una pregunta, y en esa función es producto y término de un proceso; pero como todo saber también, conduce a nuevas preguntas, continuando un desarrollo todavía inconcluso.

Importa, pues, que retomemos el tema, para examinar el problema de los grados de representación.

1. *Percepciones, conceptos, proposiciones, discurso cognoscitivo*

1.1 *Representación y percepción*. Consideremos otra vez una observación cuya importancia para la Teoría del Conocimiento obliga a tenerla continuamente presente: nunca un objeto nos es dado en su totalidad; su ser se hace patente por aspectos que anuncian, pero no exhiben, la dispersa unidad del ser a que pertenecen. Dicha unidad va descubriéndose en una sucesión de actos cognoscitivos, organizados por la memoria e integrados en conjuntos representativos de alcance cada vez más vasto que conducen a la proposición y a los sistemas de proposiciones (razonamientos y teorías).

Si el conocimiento consiste, como hemos venido explicándolo, en hacer patentes los objetos ante la conciencia intelectual, es en los sistemas proposicionales donde tenemos que reconocer la expresión más perfecta del conocimiento. Frente al percepto, la proposición constituye una representación de grado superior, por su capacidad de alcanzar zonas mucho más vastas del objeto, no sólo integrando percepciones sucesivas, sino anticipando, además, el curso de futuras percepciones y corrigiendo frecuentemente el testimonio de aquéllas. Así, mientras la percepción exhibe la materia como un continuo, todo cuerpo como un lleno espacial, un enunciado de la física —"la materia se compone de partículas, separadas por distancias enormes en relación con la magnitud de aquéllas"— nos fuerza a rectificar la primitiva representación, y nos permite imaginar, mediante modelos figurativos, los perceptos que tendríamos en determinadas condiciones.

Pero conviene observar que si el grado de representatividad de los sistemas proposicionales es mucho mayor que el de las

percepciones, éstas desempeñan en el conocimiento un papel privilegiado. Por una parte, constituyen la base de lo que llamamos realidad física y de la cual nosotros mismos formamos parte. El objeto, como cosa física, es originaria y esencialmente definido por las condiciones del conocimiento sensorial. Toda otra representación que podamos formarnos, por ejemplo, una teoría físico-matemática (sistema de proposiciones) tiene que partir de los datos de los sentidos (observaciones) y conducir a nuevos datos (comprobaciones experimentales). Es cierto que un enunciado como el de la gravitación universal ($F = \frac{m_1 \cdot m_2 \cdot K}{d^2}$) tiene un alcance representativo infinitamente más amplio que cualquier percepto: no representa el fenómeno de *esta* manzana que cae *aquí* y *ahora* ante Newton, sino el de toda cosa que caiga en cualquier lugar y momento, y no sólo respecto de la Tierra, sino de todo cuerpo. No obstante, se ha originado en percepciones y se comprueba por consecuencias igualmente perceptibles. La percepción sirve, por consiguiente, como fundamento del significado y del valor cognoscitivo de este tipo de proposiciones.

Por otra parte, aunque la percepción, como toda representación, sólo puede hacernos ver un aspecto limitado del objeto físico, manifiesta la acción de éste sobre nosotros, nos pone ante su existencia. En cambio, por más que la proposición relativa a esta clase de objetos hable de su existencia (como el enunciado "hay vida en Marte"), sólo puede ponerla como objeto de pensamiento, es decir, como experiencia posible, mas no como experiencia efectiva. En ambos casos, es decir, viendo seres vivos en Marte y pensando "hay seres vivos en Marte", la realidad del planeta se hace presente ante mi conciencia intelectual: en el primer caso, como presencia actual ante los sentidos; en el segundo, como presencia posible a través del pensamiento.

El valor de estas observaciones es, por cierto, independiente de la solución que demos al viejo problema de las relaciones entre percepción y mundo exterior. Podemos preguntarnos, en la vía de una vieja tradición filosófica, qué significa que haya cosas exteriores a nuestra conciencia, y si tales cosas son algo diferente al hecho de ser percibidas. Y podríamos admitir o rechazar la célebre fórmula de Berkeley *esse est percipi*, de acuerdo con la cual el ser de las cosas no tiene otra explicitación que las cualidades percibidas, ni más realidad, por tanto, que la de una conciencia percipiente. Pero el problema así planteado es metafísico, y no

incumbe sino secundariamente a la Teoría del Conocimiento, en cuanto ella se limita a dar cuenta del hecho primordial de que la percepción tiene una estructura intencional que *pone* los objetos como realidades físicas, como cosas que "existen" en el tiempo y en el espacio. Con independencia de toda conclusión respecto al problema metafísico, hemos de reconocer que percibir es constatar la presencia sensible de una cosa.

No obstante, la mera percepción no constituye plenitud de conocimiento. Ni siquiera los aspectos sensibles de la realidad pueden ser agotados mediante percepción alguna. Hallándose nuestras percepciones limitadas por el tiempo y el espacio, y por la capacidad de nuestros sentidos, la acción de los objetos sobre ellos, es decir, la experiencia sensible de su realidad, es un conocimiento episódico que no puede sino dispersar ante nosotros la compleja unidad de las cosas. Un número muy grande, en la práctica infinito, de percepciones simultáneas, sería necesario para tener a la vista el objeto en su totalidad. Tal modo de percibir es imposible: la percepción actual anula a la anterior e impide el acceso a nuevas percepciones. De hecho, al extinguirse, la percepción da paso a su huella o impronta psicológica —la imagen— en la que el objeto continúa representado, sin hallarse ya en contacto sensorial con nuestro cuerpo. Muchas imágenes retenidas y organizadas en series temporales por la memoria y refundidas plásticamente por la imaginación, pueden facilitar después una representación más completa del objeto ausente. La percepción es, en realidad, una experiencia cognoscitiva muy compleja. El dato actual del sentido —como el color azul y la forma cúbica de la pequeña caja que en este instante contemplo— no alcanza a constituirse como dato puro. Experimentarlo es integrarlo en un complejo de otros datos, proporcionados por la memoria y la imaginación. Lo experimentado ahora (el color y la forma, por ejemplo) es al punto incorporado por mi conciencia a lo ya experimentado, y es en función de ello, enriquecido por ello, que en definitiva lo experimentamos. Piénsese, por ejemplo, en nuestra percepción visual del cielo estrellado. Contra un fondo sin límites y oscuro, destaca una infinidad de pequeños puntos centelleantes. Aun si nos atenemos al puro contenido sensorial de esta experiencia, podemos notar su carácter en extremo complejo. Se trata, en realidad, de un cúmulo de elementos ópticos organizados en una estructura de relaciones cualitativas y espaciales. Las estrellas se ven, por ejemplo, *sobre* un fondo

oscuro, a ciertas distancias unas de otras, formando diferentes grupos y figuras, brillando con distinta intensidad. Es, por otra parte, indudable que la experiencia de percibir tal espectáculo contiene mucho más que lo puesto en ella por la mera excitación actual de nuestra vista. La imagen en que se traduce es reconocible, familiar, operante. El observador sabe, dentro de límites variables, a qué atenerse en su respecto: la interpreta como visión de cosas en un espacio inmenso, como conjunto de objetos, como parte del cielo, como apariencia de cosas distantes, como estrellas. Lo cual sólo es posible con el auxilio de otras imágenes, movilizadas por las que ahora ocupan los sentidos, y de vivencias más complejas, como las que nos permiten reconocer en el nocturno espectáculo lo externo, lo lejano, lo inmenso, lo astral. Mas, por rica que sea la percepción, su capacidad presentativa se halla limitada en dos sentidos: no puede alcanzar sino a aspectos real o posiblemente perceptibles del objeto y no traspasa los límites del objeto individual.

Pero debemos considerar también el aspecto *representativo* que nos ha mostrado el análisis: la semiesfera roja, pulida y lustrosa que ahora contemplo, "*presenta*" *representativamente* la bola de billar entera, al anunciar toda una serie de percepciones posibles que se siguen conforme a leyes de concatenación rigurosa, y que van desde la inspección sensorial periférica del pequeño cuerpo redondo hasta su descomposición en partes cada vez más reducidas. Asi y todo, tanto en lo presentativo como en lo representativo, la percepción es de amplitud comparativamente restricta, y el conocimiento no trascendería los límites del objeto individual si no formaran parte de su proceso ingredientes de otra naturaleza.

1.2 *Representación y concepto.* Y, en efecto, un nuevo grado de amplitud y dinamismo se hace posible en la función representativa del conocimiento, gracias al concepto. Con él salimos de los límites de la percepción y podemos representarnos una estructura más compleja de caracteres, como la que corresponde a la clase o conjunto, es decir, a una multiplicidad de objetos, y a la unidad de sus propiedades comunes. Pensemos, por ejemplo, en la diferencia que hay entre percibir dos cosas iguales y pensar el concepto o idea de la igualdad en general; y entre ver una figura triangular determinada y concebir la noción genérica de triángulo. Pensemos

también en la distancia que separa los perceptos de esas entidades lógicas de aplicación empírica (llamadas hoy día "construidos"), y que no corresponden a una "cosa" susceptible de observación, tales como *velocidad, fuerza, densidad, entropía, quantum, energía* y decenas de otras, propias del aparato lingüístico de las ciencias. En contraste con la mera impresión de movimiento que deja en mí el cuerpo que veo desplazarse, el concepto ("construido") de la velocidad me permite relacionar, medir, comparar, generalizar, clasificar, predecir. Lo mismo vale, en general, para todos los conceptos de este tipo. Y todos, incluyendo a aquellos que no tienen la aplicación definible de los construidos, poseen una amplitud representativa decididamente superior a la de cualquiera percepción.

Dicha característica ya está dada por la naturaleza psicológica y lógica del concepto. Desde el punto de vista psicológico, pensar un concepto implica orientar la conciencia en la dirección de una serie, ya de imágenes, ya de relaciones, ya de acciones, ya de operaciones linguísticas posibles. El concepto supone una disposición dinámica de la mente, a la que se abre toda una vía de intuiciones virtuales. De hecho, el pensamiento de un concepto —trátese de uno tan concreto como "árbol" o tan abstracto como "raíz cuadrada"— tiende a detener el curso móvil de la serie en una de sus instancias o términos posibles: una cierta borrosa imagen de árbol concreto, una vaga operación con tales y cuales símbolos. Mas, apenas afincado en una intuición particular, recupera el concepto su movimiento y nos predispone a otra, y de ésta a otra más, con una característica inestabilidad que revela su índole de campo de intuiciones posibles. Desde el punto de vista psicológico el concepto constituye así una *corriente potencial de intuiciones concretas*[1].

Muy similar es la naturaleza lógica de la idea. Goblot ha podido mostrar, en efecto, que "el concepto no es sino una virtualidad, una posibilidad indefinida de juicios"[2]. ¿Qué significa, por ejemplo, la idea de *hombre*? Por una parte que

[1]Hay un primer esbozo de esta interpretación psicológica del concepto en mi *Idea de la Individualidad* (Prensas de la Universidad de Chile, Stgo., 1943, Cap. II, 1, pp. 78 y siguientes). La insistencia que allí se pone en la noción del concepto como repertorio de imágenes virtuales es, sin embargo, inadecuada, porque restringe su aplicación a una clase limitada de conceptos.

[2]Edmond Goblot, *Traité de Logique* (Colin, Paris, 8ème edit., 1947, Chap. II, 51; pp. 87 y sig.).

"Pedro es hombre, un negro es hombre, Don Quijote es hombre, etc."; por la otra, que "el hombre es vertebrado, el hombre es mamífero, el hombre es racional, el hombre es social, etc." Es decir, que un concepto significa tanto los juicios posibles de los cuales el concepto es atributo (extensión) como los juicios posibles de los cuales es sujeto (comprensión).

La mayor amplitud representativa de una noción tiene, entonces, dos aspectos íntimamente relacionados con su estructura y su función cognoscitiva: el de la comprensión y el de la extensión o ámbito de aplicación[3]. En efecto, la idea por una parte *comprende* determinados atributos, un repertorio de propiedades que la definen, ya estricta, ya latamente, y permiten su aplicación en el acto de juzgar. Así, el concepto de "número" (definición de Russell) posee las propiedades de ser una clase, contener a su vez una pluralidad de clases, referirse a una clase dada, y existir similitud entre aquéllas y ésta: tal es su comprensión[4]. Por modo semejante, la comprensión de la idea de "caballo" está formada por los atributos "animal", "mamífero", "perisodáctilo", "poseedor de pezuñas y crines", etc. Pero el concepto tiene también un campo de objetos a los cuales se aplica; dichos objetos son, precisamente, los miembros de la clase definida por el concepto, al par que los sujetos de los cuales puede predicarse. Así, el uno, el dos, el tres, etc., respecto a la idea de "número"; Rocinante, el caballo de Atila, el alazán que pasta ahora en aquel potrero, respecto al concepto de "caballo": aquellos números y estos equinos forman parte de la *extensión* de los respectivos conceptos.

No nos incumbe el examen de los problemas lógicos a que da lugar el análisis de la connotación y denotación de las ideas. Podríamos preguntar, por ejemplo, si el aspecto extensivo de los

[3]Los términos "comprensión" y "extensión" son los tradicionales, y corresponden a los de "connotación" y "denotación", introducidos en el siglo XIX por J. Stuart Mill; a los de "intensión" y "extensión", tomados de Leibniz por algunos lógicos contemporáneos, y a los de "sentido" y "significado", según la nomenclatura de Frege. No obstante los distingos de poca monta que suelen hacerse entre dichas parejas de vocablos, podemos emplearlas como sinónimas, sin perjuicio de los peculiares matices que cada tipo de expresión pone de relieve.

[4]"El número de los términos de una clase dada se define como la clase de todas las clases similares a la clase dada". Así, si tenemos una colección de tres objetos (clase dada), el número tres puede comprenderse como la clase de todas las clases similares a la primera; similares, esto es, relacionadas con ella por una relación biunívoca entre sus respectivos elementos.

conceptos no es algo superfluo, dado que la mayoría de ellos tienen una extensión práctivamente indeterminada (sea que pensemos sólo en los objetos reales o en los objetos posibles a los cuales se aplican), sin que por ello el concepto mismo carezca de determinación y sin que esta determinación se altere por el hecho de que podamos extender su campo de objetos; y dado también que, desde el punto de vista de la mera denotación, el concepto es sólo un nombre que aplicamos indistintamente a los miembros de una clase y que, si no posee un significado (comprensión) previamente definido, puede reemplazarse por otro nombre cualquiera. Problemas como éstos son importantes, pero estarían aquí fuera de lugar.

Lo que, en cambio, nos interesa considerar preferentemente es la función representativa del concepto como recurso de conocimiento, y en particular, la amplitud relativa de dicha función respecto a nuestras percepciones.

Si comparamos una idea cualquiera con una percepción correspondiente a su dominio de objetos, salta a la vista la diferencia de extensión entre sus ámbitos representativos. La idea tiene un ámbito universal de representación; el del percepto es, en cambio, singular. Es, por ejemplo, evidente que el concepto "moneda" representa un campo ilimitado de objetos reales y posibles; la percepción de esta moneda o de las treinta que recibió Judas sólo representa eso: lo visto aquí y ahora, lo actual y determinado.

Y no debemos hacernos problemas respecto a los *conceptos individuales* o de objeto único, que no hacen realmente excepción a los demás conceptos. Es verdad que el concepto individual sólo representa al individuo singularizado (tal persona, tal cosa, tal situación, tal suceso). Pero apenas examinamos su sentido descubrimos en él los mecanismos de generalización de todo concepto. De hecho, lo que entendemos por concepto o idea de un objeto individual —tener, por ejemplo, un concepto de Dios, una idea de Shakespeare, de las Cataratas del Iguazú o del Descubrimiento de América— es nuestro saber fundamental respecto a dicho objeto, en buenas cuentas, el repertorio de los juicios que sobre él podemos formular. Pero resulta que dicho repertorio está constituido por juicios, los cuales, en cuanto juicios, han de contener necesariamente conceptos genéricos. Si se trata de Shakespeare, el concepto individual correspondiente se resolverá en un enunciado como "es un célebre poeta y dramaturgo inglés del siglo XVI, autor de Hamlet" —enunciado en que encontramos

conceptos generales como "autor", "célebre", "poeta", "dramaturgo", etc. Y, claro, los conceptos individuales que aparecen también aquí ("siglo XVI" y "Hamlet") se resolverán, a su vez, si no queremos tratarlos como meros nombres, en definiciones que contienen otros términos generales. Etc.

Esto implica rechazar la idea admitida por algunos lógicos para quienes los conceptos individuales son meros nombres, signos denotativos que carecerían de connotación. Por lo pronto, en un lenguaje con sentido no tiene cabida un "mero" nombre, a menos de emplearlo con uso estrictamente vocativo. Toda denominación de objeto en la proposición es un concepto, por incompleta que sea su comprensión. Si digo "Bolívar triunfó en Carabobo", empleo sin duda un nombre —Bolívar— para designar a un individuo, justo aquel que llevó la hueste libertadora al histórico combate. Pero se trata del nombre de *alguien*. No es un *flatus vocis*, sino una designación cuyo sentido está implícito en el universo del discurso. "Bolívar" quiere decir "un individuo humano de tales y cuales características": todo un saber actual y todo un saber posible se hallan representados por esta palabra. Por otra parte, carece de sentido la idea de un término que "denote", señale un objeto, sin connotar al mismo tiempo la universalidad cualitativa que permita identificarlo ontológicamente. En el caso extremo de un simple "éste" o un simple "tú" —que incluso pudiéramos reemplazar por una indicación de la mano o la mirada, como al decir "éste es inteligente", "tú mentiste"— separamos de todos los demás objetos uno determinado y lo ponemos a la vista: su mera presencia es ya connotativa, manifiesta cualitativamente aquello que se intenta designar, y constituye lo que los lógicos llaman hoy la *definición ostensiva* del término en cuestión. Mas no es éste el caso general de los conceptos individuales. Los nombres de que nos servimos para designar conceptos individuales no son por lo común de este tipo. Son *conceptos* en cuanto, ausente el objeto mentado, lo representan mediante recursos de generalización que se extienden más allá de lo que pudiera testimoniar ninguna determinada percepción[5].

[5] El problema de los "términos singulares" (conceptos individuales) y su carácter descriptivo, considerado desde el punto de vista puramente formal de la Lógica, puede alcanzar las minuciosas elaboraciones que se han hecho características de esta disciplina, pero que sólo son de interés instrumental para el filósofo. Véase, por ejemplo, Willard van Orman Quine, *Methods of Logic* (Routledge and Kegan Paul, London, 1952, Part IV, §§ 36 y 37).

Podemos, pues, concluir que todo concepto, sea individual o genérico, tiene un dominio representativo incomparablemente mayor que el de cualquiera percepción correspondiente a su campo de sentido. Gracias a él, nuestra conciencia adquiere una jurisdicción intencional ilimitada.

Siempre ha parecido, sin embargo, que la percepción tuviera una riqueza connotativa mucho mayor que los conceptos. A pensarlo así nos induce, por lo pronto, la conocida ley de relación inversa entre extensión y comprensión. De acuerdo con ella, el orden de extensión creciente *en una escala de conceptos* implica el orden de comprensión decreciente de los mismos[6]. Por ejemplo, al considerar la serie *ser vivo → hombre → americano → chileno,* podemos observar que a partir del primer elemento —"ser vivo"—, que es el de más amplia extensión, ésta se reduce hasta alcanzar la del concepto "chileno", que es, comparativamente, el más restricto de la serie. Pero, al mismo tiempo, el significado de los términos va haciéndose más rico, se va determinando por un mayor número de propiedades, lo que enuncia la ley sobre relación inversa entre denotación y connotación.

Ahora bien, si extendemos por analogía dicha ley a las relaciones entre el concepto y la percepción, ésta debería tener, por el carácter singular de su objeto, la más rica representatividad connotativa. Desde el punto de vista metafísico, la percepción tiene, en realidad, una plenitud de que carece el concepto: *pone* su objeto, según veíamos, como ente aquí y ahora dado. Al perci-

[6]Por lo común, la regla se formula diciendo "a mayor extensión, menor comprensión", lo cual, sin ser incorrecto, es equívoco, pues sugiere que al aumentar la extensión de un determinado concepto, disminuye o se empobrece su contenido. Pero esto es falso, si se considera que la única extensión variable de un concepto es su extensión real, puesto que la extensión posible es siempre infinita. Si consideramos un concepto como el de *planeta solar,* no parece que su comprensión (definida por las propiedades de cuerpo celeste, relativamente esférico y pequeño, satélite del sol, frío, reflectante de la luz solar, de órbita regida por las leyes de Kepler) haya disminuido en conformidad a esa regla al descubrirse a partir del siglo XVIII los planetas exteriores a Saturno (Urano, Neptuno y Plutón). Ni parece que pudiera decrecer si todavía se descubrieran otros planetas. La observación vale para todo concepto, por una razón lógica esencial: un cambio de comprensión (que no afecte sólo a la claridad del concepto) implicaría el paso a un concepto diferente. En verdad, para que la fórmula "a mayor extensión, menor comprensión" sea válida, es menester aplicarla, no a un solo concepto, sino a *dos o más que formen una escala lógica,* esto es, que tengan relación de inclusión como la existente entre el género y la especie.

bir, por ejemplo, aquel pájaro posado en la rama del árbol, consta ante nosotros la presencia existencial del ave *in toto,* con la plenitud de sus atributos. Tendría, pues, la percepción una representatividad de máximo grado. ¿Y no es ésta, en efecto, la cualidad que tiene para nosotros la inspección sensorial del mundo? Paseo mi vista por el paisaje de río y montaña que ante mí se extiende. Poso la mirada sobre sus masas pétreas y arbóreas; la llevo más allá, siguiendo el curso del agua; la detengo sobre aquella encina que destaca por su corpulencia y amplio follaje poco más allá del río, cerca de la pequeña casa, pintada en blanco y azul; la llevo, en fin, tras el queltehue que surge súbitamente dando gritos y se aleja en vuelo silencioso. He aquí un trozo del mundo, denso, continuo, formado de cosas que veo, oigo, toco, cambiante y permanente a la vez, presencia plena, inagotable en cualidades, con la riqueza de lo real desplegada en todo momento frente a mí. Más allá pueden estar la explicación, el destino y el valor de todo esto: pero ello mismo, el mundo, está ahí, con la plenitud y rotundidad de su ser. ¿Podría haber entonces para nosotros algún recurso de representatividad más efectivo que la percepción?

Pues bien, contra el resultado de estas consideraciones tenemos que decidirnos por la afirmativa. Las razones son fáciles de precisar. Recordemos, en primer término, un hecho relativo a la naturaleza de la percepción: los datos de ésta no son simples, y en su composición intervienen elementos no perceptivos. No es propiamente *este árbol,* en la plenitud de su entidad concreta, lo que yo realmente *percibo* al contemplarlo. Ni la continuidad ni densidad de su ser espacial, ni su permanencia en el tiempo, ni sus posibilidades de manifestación ordenadas según las leyes de la experiencia, me son dadas como percepto. Al percibir pertenece todo ello, es cierto, pero no como materia actualmente perceptible, sino *concebible,* a partir de percepciones anteriores y de leyes de organización e interpretación. El contenido de la percepción *strictu sensu* se limita al dato actual del sensorio, que sería caótica fantasmagoría sin el soporte de estructura y sentido originado en el contexto general de la experiencia. De esta manera, cuanto hay de riqueza representativa en la percepción débese en parte nada desdeñable a los elementos conceptuales y judicativos que coadyuvan a su resultado.

Pero hay más, aunque relacionado con lo mismo. La plenitud de existencia y presencia de las cosas que percibimos es función de la riqueza de relaciones con que lo percibido se insinúa: inmóvil y

dura montaña del paisaje, fluida y móvil el agua del río, vivo y chillón el pájaro en vuelo, los comprendo como parte de la naturaleza, sostenidos por la tierra y por el aire, situados en el espacio, con una identidad genérica recognoscible como "pájaro", "monte" o "río", coexistentes en una determinada relación de interés y de acciones posibles con respecto a mí, etc. Una vez más lo compruebo: el mundo percibido, que como tal sólo puede ser un corte de delgadísimo espesor en la continuidad espacio-temporal de la realidad, se me presenta de hecho con una profundidad y solidez, con una unidad y sistematización que son características del juicio y del concepto.

No obstante, subsiste una duda todavía: ¿cómo conciliar con este análisis el abismo de concreción que separa la percepción del concepto? Porque es harto evidente que, descontados los elementos conceptuales de donde extraen los perceptos su carácter de "cosa tal y cual del mundo", queda siempre esa índole de ente absolutamente singular y determinado con que lo percibido se presenta, en contraste con la generalidad y mera posibilidad que son propias de la idea. Aunque yo prescinda de los factores conceptuales y judicativos que me permitirían reconocer el trompo de un niño en la pequeña esfera amarilla que gira allí sobre su eje aguzado, tengo ante mí una forma bien determinada, una extensión de vivo colorido y la percepción de algo que se mueve. Los conceptos de "amarillo", "esfera", "girar", son, a no dudar, inconmensurables con mi percepción de esta esfera amarilla que ahora gira ante mi vista. Al pensar lo amarillo, no lo veo; al pensar la idea de movimiento giratorio, nada gira ante mí. ¿En qué sentido hay, pues, mayor complejidad representativa en el concepto que en la percepción? En el sentido que se clarifica con una sencilla precisión de lenguaje: la percepción propiamente dicha (descontados, por tanto, los elementos extraperceptivos que la acompañan) no es representativa, sino *presentativa*; el concepto es, en cambio, *representativo*, en la medida misma en que no hay a su través un objeto real que sea actualmente presentado. ¿Qué significa esto? Estamos en el límite, y no podemos ya seguir conceptualizando: sólo puede significar que el concepto de "casa" no tiene como objeto una casa real a la vista, y, en cambio, la percepción correspondiente es una cierta presencia donde algo de lo que hay en la mera posibilidad del concepto se actualiza en ese modo peculiar de actualización llamado la vivencia sensible. Juicios posibles, imágenes posibles, acciones posibles, relaciones posibles:

el concepto constituye una esencial apertura del entendimiento a la posibilidad del objeto, y una esencial situación de posibilidad para el sujeto. La percepción se abre, por el contrario, a lo actual, constituyendo para el sujeto mismo una situación ya realizada. El letrero de advertencia a la entrada del predio —"hay un perro"— *representa* conceptualmente al intruso el posible animal que lo amenaza; la percepción del temible danés que de súbito aparece *presenta* actualizada, en una de sus innúmeras formas, la posibilidad perruna que se anunciara, introduciendo en el sujeto mismo, como tal, una determinación de que hasta entonces carecía.

Es, pues, en tanto y en cuanto la representatividad hace referencia a la anticipación de lo posible y, por ende, a la ausencia del objeto, que la amplitud representativa del concepto sobrepasa los límites de toda percepción.

1.3 *Representación y proposiciones simples.* Esta amplitud es susceptible aún de mayores incrementos. Tal sucede al emplear las ideas como elementos de estructuras representativas y, combinándolas conforme a ciertas reglas, formar con ellas proposiciones o enunciados. La proposición es, en efecto, una estructura relacional de conceptos mediante la cual nos representamos una situación objetiva. Dicha representación no implica necesariamente conocimiento; para que esto ocurra es menester que la relación sea afirmada o negada: sólo así puede generarse la creencia, condición indispensable de la experiencia cognoscitiva. Desde el punto de vista gnoseológico deberíamos, por eso, hablar de *proposiciones cognoscitivas,* para diferenciarlas de ciertas estructuras proposicionales imperfectas que, al modo de "venga mañana" o "¿hay habitantes en el planeta Marte?", cumplen una función representativa, sin expresar conocimiento. Usaremos, no obstante, el término *proposición* sin calificativo para referirnos a las primeras, advirtiendo, contra la idea comúnmente admitida en la Lógica actual, que las otras son también proposiciones en cuanto cumplen, en su particular sentido, una función representativa de la misma naturaleza que las proposiciones cognoscitivas. Pero son éstas las que interesan principalmente a la doctrina del conocimiento: afirmadas o negadas, presentan la característica de ser verdaderas o falsas, según que la estructura proposicional represente o no la situación objetiva que pretende.

Por lo visto, la proposición se compone de tres clases de elementos lógicos: los conceptos relacionados, la relación entre ellos (que puede ser de diversos tipos) y la afirmación o negación de la relación.

Examinemos algunos ejemplos.

1.31 "*Homero es ciego*" es una relación entre los conceptos "Homero" y "ciego". La relación es de inherencia o atribución y está conceptualmente expresada por el concepto "es": el concepto "ciego" determina cualitativamente al concepto "Homero". Pero, en conformidad a las leyes del lenguaje que se emplea, "es" no sólo define aquella relación de inherencia o pertenencia, sino que, a la vez, la afirma, la muestra como existente. Es fácil comprobar el carácter representativo de esta estructura proposicional. Su función consiste, en efecto, en mostrarnos que un objeto, Homero, tiene cierta característica, la ceguera; que a su ser pertenece cierta cualidad; que él es ciego. Diremos, pues, que en cuanto verdadera, nos pone representativamente ante la entidad de Homero.

"*Las órbitas planetarias son elípticas*". Tenemos aquí otra vez una estructura representativa que cumple la función de poner ante el entendimiento, mediante un enlace linguísticamente predefinido de conceptos, un estado objetivo de cosas, considerado también como síntesis de elementos. Pero el objeto es ahora no un individuo, sino un conjunto de ellos, el de todas las órbitas planetarias.

1.32 "*Los gatos no son ovíparos*" es una relación como la del ejemplo anterior entre dos conceptos, esta vez, "gatos" y "ovíparos"; la relación es también aquí de atribución o inherencia, y se expresa mediante la noción "es". Pero la relación es ahora negada, y esto se indica mediante un signo especial, "no", de acuerdo con las convenciones de nuestro lenguaje. La estructura proposicional exhibe otra vez una situación objetiva: no ser los gatos ovíparos, o, como reza la clásica e influyente enseñanza aristotélica, carecer aquéllos de este atributo, hallarse una y otra cosa separadas[7].

El asunto no es tan obvio, sin embargo. Constituye un problema lógico y metafísico bastante complicado comprender la situación

[7] Aristóteles, *Organon, De la interpretación* (17 a, 24-26).

u objetividad a que se refiere la proposición negativa, y aun el sentido mismo de tal proposición. ¿Qué significa "no es"? ¿Qué se representa como objeto al decir "S no es P"? Algunos, partiendo de la positividad que tiene siempre la experiencia y a la cual, tomada en sentido lato, se remite el alcance de todo enunciado, niegan la significación conceptual de "no es", "no ser", y la interpretación realista de los juicios negativos. El juicio negativo sería sólo el rechazo de una afirmación posible, pero falsa: versaría sobre enunciados y no sobre cosas; su función sería polémica y no representativa.

No entraremos en los pormenores del problema, que nos obligaría a detenernos en él más de lo que ahora quisiéramos. Limitémonos a explicar brevemente nuestra decisión de reconocer en los juicios negativos la misma función representativa que atribuimos al juicio afirmativo.

Si el juicio negativo no representara una situación objetiva no podría expresar conocimiento alguno, y no sería de verdad un juicio. Cuantas veces niego algo, afirmo que "tal otro es el caso". En este sentido no se justifica la distinción tan generalizada entre negaciones que responden a una pregunta, negaciones que rechazan un juicio falso y negaciones que describen una "objetividad negativa". Si a la pregunta "¿llueve?" contesto "no llueve", o si ante la afirmación de que está lloviendo opongo aquel juicio, expreso desde el punto de vista cognoscitivo exactamente lo mismo que digo al describir el estado del tiempo sin respecto a pregunta ni debate alguno, por medio de la proposición "no llueve". En los tres casos represento proposicionalmente una y misma situación de ser.

Por otra parte, no debe arredrarnos el problema de las "objetividades negativas" que, por lo visto, parecerían ser el objeto del juicio negativo. Un concepto semejante carece, por supuesto, de sentido: la idea de positividad va involucrada en la noción de objeto. "Objeto negativo" es concepto contradictorio. Pero ello no es obstáculo para que podamos representar negativamente un estado positivo de cosas. Cuando niego que el gato del vecino sea blanco, anticipo un curso positivo de experiencias futuras (o describo una corriente también positiva de experiencias pasadas) que dan pleno sentido a la expresión negativa "no es blanco". La exclusión del color blanco deja abierto, como lo deja su propia afirmación, un horizonte de expectativas que hacen comprensible y verifican eventualmente el enunciado: espero, en efecto,

cualquier otro color que el blanco. "Cualquier otro color que el blanco" es una expectativa que no por inespecífica es menos positiva que la de un color determinado: en uno y en otro caso se trata de un estado objetivo de cosas.

Conviene tener presente, además, que la negación es epistemológicamente tributaria de la afirmación, y ello en dos sentidos. Como ya lo enseñaba Aristóteles, sólo en función de una positividad antecedente puede tener sentido la negación, por modo tal que ésta es siempre el vaciado, la privación de aquélla. Negar el color blanco es negar un estado positivo de cosas. Pero implica, además, dar paso a otra positividad en su lugar: el vaciado de una situación significa el lleno de otra situación. Mediante las proposiciones negativas "el caminante no llevaba sombrero" o "el triángulo no es una circunferencia" representamos situaciones, anticipamos evidencias (experiencias) tan positivas como por medio de cualquier juicio afirmativo. Para ello es menester, por supuesto, que los términos de tales frases tengan un sentido representativo bien determinado. Si yo sé lo que significan "triángulo" y "circunferencia", veo positivamente el estado (en este caso ideal) de cosas representado por la negación de ésta respecto a aquél; veo, por ejemplo, que el triángulo está formado por líneas rectas, que tomados más de tres puntos de su perímetro están siempre a distancias desiguales de cualquier punto situado dentro de él, etc. Es decir, sólo una situación positiva puede dar sentido a la negación.

1.33 "*La Catedral de Notre-Dame está junto al Sena*": dos conceptos, "Catedral de Notre-Dame" y "Sena", hállanse puestos en relación por el concepto "estar junto a"; como en otros casos, la relación no sólo es pensada como posible, sino también como real. Pero esta vez no es de inherencia: no se cualifica ni se clasifica el concepto sujeto; se le pone en un tipo de relación externa con el concepto predicado.

"*La raíz cuadrada de nueve es mayor que la raíz cuadrada de cuatro*". "Ser mayor que" es aquí la relación que vincula los conceptos "raíz cuadrada de nueve" y "raíz cuadrada de cuatro"; ella es afirmada como existente entre ambos conceptos. El conjunto, en su estructura proposicional, pone ante nuestro pensamiento un estado objetivo de cosas que, a diferencia de los anteriores, no es una situación real, perteneciente al mundo de los hechos físicos, sino de los objetos ideales. Pero esta idealidad no la

priva de su carácter objetivo: en uno y otro caso hay algo que *es* de una cierta manera.

"*El Rey de Suecia entregó el Premio Nobel a Gabriela Mistral*". No es necesario insistir aquí en el análisis ya ejercitado en los ejemplos anteriores. Pero sí importa observar que se trata de una relación más compleja que la encontrada en aquéllos, en cuanto los conceptos relacionados son más de dos: "Rey de Suecia", "Premio Nobel", "Gabriela Mistral", "entregó". A veces, en el lenguaje común, y a menudo en el de las ciencias, se emplean estructuras proposicionales de un número de términos mucho mayor.

1.34 "*El sol alumbra*" es un juicio de particular interés, que hace aparente excepción a la regla de los tres elementos. Conviene detenerse en él por un momento. "Sol" y "alumbra" son, por supuesto, los conceptos relacionados mediante los cuales nos representamos la situación objetiva del resplandor solar; pero ¿cuál es el concepto relacionador? ¿Y cuál es en los análogos casos de "el agua hierve", "Caruso canta", "el sabio piensa", etc.? La Lógica clásica resolvió el problema interpretando atributivamente el término verbal que es característico de estas expresiones: "el sol alumbra" implicaría predicar del sujeto la cualidad de "alumbrante", "el agua hierve", la cualidad de "hirviente", etc. El término relacionador sería siempre la cópula *es*, que en estos casos se hallaría tácita, con lo cual la estructura de toda proposición supondría tres términos: el sujeto o concepto de aquello sobre lo cual se afirma o niega algo, el predicado o concepto de aquello que es afirmado o negado del sujeto y la cópula *ser*, mediante la cual se expresaría la relación de identidad entre ambos términos. El esquema formal de tal estructura sería, pues, "S es P".

La solución no es, empero, satisfactoria, y sale algo deteriorada del escrutinio a que se la ha sometido, y que puede continuar todavía. Desde luego, no parece ganarse mucho en la inteligencia del mecanismo lógico del juicio mediante la generalización de un esquema como *S es P*, él mismo poco claro. Se puede observar, por ejemplo, siguiendo a algunos lógicos, que la distinción entre sujeto y predicado no siempre puede hacerse con el criterio gramatical que domina aquel esquema. Desde el punto de vista lógico, y ateniéndose a las clásicas definiciones de uno y otro elemento (definiciones que son ellas mismas inciertas, como

veremos más adelante), en una misma estructura (gramatical) atributiva las funciones de S y P son intercambiables, según el sentido en que se tome el enunciado, cuando dicho sentido es variable. Y suele, en efecto, serlo, pues a veces depende del problema que la proposición, como respuesta, intenta resolver. Querrá decir, entonces, que una misma sentencia puede interpretarse según disímiles esquemas predicativos, de acuerdo con la incógnita que se halla destinada a despejar.

He aquí un ejemplo característico[8]. Supongamos que alguien nos pregunta en la calle: *¿qué edificio es ése?* Nuestra respuesta *—ese edificio es la Biblioteca Nacional—*, interpretada según la estática fórmula "S es P", implica que "ese edificio" es el sujeto y "la Biblioteca Nacional", el predicado, por ser lo primero el objeto de que se habla, y lo segundo, lo que de ese objeto se afirma. La interpretación es justa, porque en realidad yo y mi interlocutor entendemos hablar de ese edificio como objeto, y determinarlo como "Biblioteca Nacional". Pero supongamos ahora que, en idénticas circunstancias, alguien me pregunta: *¿cuál edificio es la Biblioteca Nacional?* Mi respuesta —observa con razón Cook Wilson— puede ser la misma *—ese edificio es la Biblioteca Nacional—*, pero con una importante diferencia de sentido, que se indica mediante un desplazamiento del énfasis de una a otra parte de la proposición. Pues mientras en el primer caso el término "ese edificio" es el objeto dado como objeto que ha de especificarse, y resulta ser, por ello, el sujeto lógico del juicio, en el segundo, "ese edificio" es lo que se ofrece como información calificativa de "la Biblioteca Nacional", que es el objeto a determinarse. Así, pues, en el mismo esquema proposicional "S es P", cada elemento es sujeto o predicado, según la interpretación que corresponda en conformidad a la función cognoscitiva conferida al juicio por las circunstancias de la situación comunicante. Lo cual es puesto de relieve por el énfasis de nuestro hablar. Al preguntársenos "¿qué edificio es ése?", respondemos "ese edificio es *la Biblioteca Nacional*", con énfasis marcado en el término que oficia de predicado, determinando al sujeto. Pero al responder a la pregunta "¿cuál edificio es la Biblioteca Nacional?", decimos "*ese edificio* es la Biblioteca Nacional", desplazando el énfasis al término que ahora oficia de predicado, en cuanto es el que procura la información requerida por la pregunta.

[8] John Cook Wilson, *Statement and inference,* Part II, 4, & 55 (Clarendon Press, Oxford, 1926, vol. I, p. 119).

Merece también considerarse la imprecisión lógica del concepto mismo de cópula, que debiera ser riguroso, dado su papel en el análisis del juicio. La función predicativa, por la cual se vincula cualitativa o inherencialmente el predicado al sujeto, es en muchos casos incierta. La propia noción de identidad de sujeto y predicado en que descansa la teoría clásica tal como la concibiera Aristóteles y la ahondara Hegel, es rechazada por algunos lógicos. Podemos, sin embargo, prescindir de este rechazo, apoyado más en prejuicios empiristas y antimetafísicos que en el análisis filosófico. No parece dudoso lo que signifique inherencia o determinación del sujeto por el predicado en proposiciones como "Platero es pequeño, peludo, suave" o "los sofistas eran hábiles retóricos". Sí lo parece, en cambio, en el caso de enunciados como "las diagonales del cuadrado son iguales", "el tabaco es oriundo de América", "María Curie fue esposa de Pedro Curie". La interpretación atributiva de estos últimos casos no es imposible, pero hace encajar el concepto de inherencia un poco a martillazos.

Mas, dejando de lado estas deficiencias relativas a la concepción del esquema "S es P", quedan serias dudas respecto a la pretendida equivalencia entre el predicado verbal y el predicado nominal. El oído no nos engaña con su advertencia respecto al carácter no sólo gramatical sino lógicamente artificioso que hay en la sustitución de "Caruso canta" por "Caruso es cantante", y de "Romeo ama a Julieta" por "Romeo es amante de Julieta". Al explicitar la relación sujeto-verbo mediante la cópula ser, significando así una relación de inherencia, se desnaturaliza en muchos casos su verdadero carácter. La transformación puede ser a veces legítima, dado el sentido de la proposición transformada. "Caruso canta" puede, en efecto, significar que Caruso es cantante, esto es, que su profesión y su gracia son el canto, que canta o puede cantar "siempre". Pero también —y es el caso más general— al decir que Caruso canta querremos significar que canta *ahora,* pensando en lo que lo vemos hacer, sin referirnos para nada a lo que él es, a lo que puede hacer siempre. La expresión "Caruso es cantante" no traduce ya fielmente el sentido de nuestro decir, a menos que, alterando los usos linguísticos normales, forcemos las cosas como para introducir en ella la noción temporal de que "es cantante ahora", esto es, que está cantando.

Es indudable el desorden semántico que con estos forcejeos se produce. En todo caso la inequivocidad lógica los rechaza, y pone

en descubierto el carácter artificioso de sus resultados. Es cierto, que tanto el predicado verbal (Caruso *canta*) como el nominal (Caruso es *gordo*) determinan al sujeto por el modo de sus manifestaciones. Por eso, si es en principio legítima la equivalencia de "Caruso es cantante" y "Caruso canta", lo es también la de "Caruso gordea" y "Caruso es gordo", "el mar azulea" y "el mar es azul", "el azúcar dulcea" y "el azúcar es dulce", etc. Pero no nos expresamos generalmente así, porque nuestro pensar representativo se apoya en dos distinciones fundamentales: la de *ser* y *actuar*, por una parte, y la de *ser* y *devenir,* por la otra, distinciones que se ponen de manifiesto en las diferencias de estructura y sentido entre las formas verbal y nominal de la proposición. Ambas distinciones constituyen un problema metafísico y lógico, y no han faltado razones para ponerlas en entredicho. Pero legítimas o no, regulan de hecho nuestra representación del mundo y la expresión de nuestro pensamiento, y de hecho han puesto su marca indeleble en muchas formas del lenguaje, cumpliendo una importante función pragmática. En efecto, el predicado nominal es la expresión preferida para denotar la cualidad inherente o comportamiento potencial del sujeto, su ser como posibilidad o disponibilidad, sea que se la considere como ya cumplida ("Martí *fue* un gran demócrata"), como actual ("el tamarindo *es* ácido"), o como futura ("tus hijos *serán* inteligentes"). El predicado verbal pone de relieve, en cambio, la acción, la realización actual de la posibilidad —el paso del ser en potencia al ser en acto, como se hubiera expresado Aristóteles—, o la actualidad sin referencia a la disponibilidad o inherencia del ser. Y ello otra vez en el sentido de la *doble temporalidad* con que es posible juzgar: la realización actual de la posibilidad en el pasado ("Efialtes *traicionó* a los espartanos"), la realización actual de la posibilidad en el presente ("Los pájaros *gorjean* en el jardín"), y, en fin, la actualidad futura de la posibilidad ("*Cesará* la guerra").

Con la interpretación atributiva de la proposición verbal desaparece a menudo esta diferencia de sentido entre el pensamiento del objeto como realidad en disponibilidad (como poder hacer o poder manifestarse) y del mismo como disponibilidad que se realiza (hacer o manifestarse actual), diferencia que no puede ignorar la Teoría del Conocimiento en su tarea de comprender las funciones de la representación.

Concluiremos, pues, que para encontrar el elemento conectivo

entre el sujeto y el predicado de la proposición verbal no es necesario forzar ninguna significación de inherencia: el nexo está dado por el sentido del concepto verbal, sentido al cual pertenece la idea de un sujeto actuante en el tiempo.

1.35 El examen de los modelos proposicionales anteriores nos permite observar también que, para cumplir su función de conocimiento, los elementos de la proposición deben tener significación objetiva. Y, en efecto, los conceptos relacionados designan siempre objetos, que pueden ser tanto los entes (Homero, gatos, el Rey de Suecia, $\sqrt{-4}$) como las cualidades y procesos referibles a ellos (ciego, oviparo, eliptico, hervir, mover, nacer). Por su parte, los conceptos relacionales representan el enlace de los objetos pensados (Einstein *era* genial, Romeo *ama a* Julieta, diez *es mayor que* nueve). De esta manera, la estructura formada por conceptos puede mentar una situación objetiva compleja, que se dice entonces estar representada por aquélla.

A qué pueda corresponder en dicha situación objetiva la *estructura* proposicional que, en cuanto la representa, permite describirla, explicarla, conjeturarla, imaginarla, predecirla, aguardarla y hasta preparar la acción sobre ella, es algo que toca el trigémino de la doctrina del conocimiento, y que nosotros mismos iremos examinando con cautela y mucha paciencia a lo largo de los próximos capitulos. El problema desaparece, es claro, si admitimos un concepto de paralelismo o reproducción estructural, y vemos en la sintesis del juicio un modelo de la sintesis de los elementos que componen lo real. Mas, para admitirlo, hemos de tener en claro: primero, en qué consista la sintesis judicativa; segundo, qué sea la sintesis real; y, tercero —lo más dificil—, en qué sentido una y otra puedan corresponderse, igualarse, expresarse reciprocamente. Ya veremos cuántas dificultades hay en el asunto.

También desaparece el problema para la concepción idealista. Hegel, que hizo de él un tema de meditación central, pudo disolverlo sin residuos dentro de su sistema. Como el objeto y el pensamiento son para él uno y mismo, o mejor, dos momentos de *lo uno* —la Idea— en el proceso de su autoexplicitación por entrada en si mismo (autoconocimiento), no necesitaba preguntarse por la "correspondencia" entre las estructuras del juicio y del objeto. El concepto, que es lo real, se autorrealiza en el juicio, adoptando en él la forma de la representación subjetiva;

pero ésta, dada la independencia y exterioridad del sujeto y predicado, en cuanto partes del juicio, le impone una apariencia de desmembramiento que al propio juicio, por reflexión sobre sí mismo, le toca superar. "El juicio —dirá Hegel— consiste en este acto de poner los conceptos determinados o definidos con ayuda del concepto mismo". En este sentido, el juicio es la ruptura del concepto por el concepto mismo; su verdadera significación, su "verdadera objetividad", han de pedirse, por tanto, a la unidad primitiva de la realidad del concepto, unidad desde la cual se ha iniciado el movimiento judicativo. Por eso también, y en definitiva, "restablecer esta identidad del concepto, o más bien, ponerla, es el fin a que tiende el movimiento del juicio"[9]. Es, pues, la noción de *identidad* —dialécticamente entendida como identidad dinámica, que se autorrealiza en sus diferenciaciones conceptuales— la base de la respuesta de Hegel: identidad del sujeto y del predicado, que se separan sólo para determinarse recíprocamente; identidad de la relación entre ellos, con ellos mismos, puesto que sólo en virtud de dicha relación existen como tales; identidad de la unidad del objeto con la unidad del juicio, en cuanto aquél sólo es objeto, explicitando sus determinaciones en él; identidad, en fin —vieja y venerable identidad—, del ser y del pensar.

Se comprende que ha de partirse de la metafísica hegeliana para considerar resuelto de esta manera el problema con que nos encontramos al examinar ingenuamente la experiencia del pensamiento. Pero como ese punto de partida es él mismo un problema, habrá de verse hasta dónde se puede llegar con la ingenuidad si no se quiere pagar tributo a una metafísica que, como todas, abre algunas puertas sólo para ir cerrando otras tantas, a medida que avanza en su camino.

1.36 Recordemos que la doctrina lógica de Hegel, contra muchas apariencias, descansa en gran medida en la concepción aristotélica de la proposición como enlace atributivo entre sujeto y predicado. Ya hemos visto algunas incertidumbres de esta concepción. La Lógica moderna ha mostrado también algunos recelos en seguirla, y no sin razón pone énfasis en algo que entreveíamos en páginas anteriores: el nexo entre los conceptos relacionados (los lógicos que, cosa extraña, suelen tener horror a los *conceptos,* hablan en realidad de "términos", como si los términos, en cuanto

[9] Hegel, *La science de la Logique,* III, Sec. I, Ch. 2 (Trad. de S. Jankélévitch, Edit. Montaigne, Aubier, Paris, 1949, p. 307).

significativamente pensados, no fueran conceptos) puede ser de inherencia y no-inherencia[10], según que represente una relación interna entre un objeto y su propiedad o una relación externa entre objetos. Nexo de inherencia es, por ejemplo, el de las proposiciones "Las órbitas planetarias son elípticas" y "Einstein fue genial": en ambos casos se significa la relación entre un ente y una cualidad suya, se describe —atrevámonos a decir— su interna constitución. Nexos de transherencia (no-inherencia) son, en cambio, los de los enunciados "la raíz cuadrada de 9 es mayor que la de 4" y "la Catedral de Notre-Dame está junto al Sena", porque no se refieren a una propiedad de los objetos mentados, sino a relaciones externas entre ellos. Fundándose en estas distinciones, se habla hoy de proposiciones *predicativas* y *relacionales*, nomenclatura un tanto desafortunada, puesto que todo juicio construye y significa una relación al par de expresar una predicación. En efecto, sólo a través de una relación entre conceptos podemos mentar la unidad de inherencia significada por una proposición "predicativa" como "Caupolicán es valiente"; y sólo en cuanto predicada de una situación total, afirmada como propiedad suya, puede tener sentido objetivo la relación expresada por una proposición "relacional" como "el Perú se extiende al norte de Chile".

La enseñanza clásica no ignoró, en verdad, las perspectivas reabiertas por la nueva Lógica, pero, siguiendo la doctrina aristotélica, consideraba el enunciado predicativo como prototipo del pensamiento proposicional, y los enunciados relacionales como formas linguísticamente encubiertas de enunciados de aquella especie. Toda proposición, pensaban, predica una cualidad o determinación de algo y contiene siempre, como elemento esencial de su estructura, el verbo ser. "S es P" sería, entonces, el esquema formal de todo juicio categórico.

Acabamos de ver algunos problemas suscitados por esta fórmula, sobre todo en cuanto al intento de hacerla valer para la predicación verbal. Pero hay otras dificultades todavía. Se ha

[10]Francisco Miró Quesada ha propuesto el término *transherencia* para expresar positivamente las relaciones que no son de inherencia. El prefijo *trans* expresa muy bien la exterioridad de la relación: no se trata de una propiedad que está "en", de una relación que existe entre las partes del ente, sino de una relación externa que —como dice el filósofo peruano— "no se queda en ninguno de los entes términos de la relación". Véase su *Lógica* (Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima, Perú, 1946).

observado, por ejemplo, que la definición aristotélica del predicado no expresa adecuadamente lo que la propia doctrina identifica como tal. Así, y de acuerdo con ésta, el predicado de la proposición "Picasso es un gran pintor", es "gran pintor". Pero "gran pintor" no es lo que aquí se dice de Picasso. Lo que se dice realmente es que "es un gran pintor": "gran pintor" no es, por sí mismo, ningún dicho, en el sentido en que no expresa aserto alguno. La cópula tendría que reconocerse como *elemento* del predicado, y no como su mero enlace con el sujeto. Lo cual lleva a otra consecuencia, por cierto desconcertante desde el punto de vista del esquema tradicional. Como la cópula sólo tiene sentido en cuanto afirmación de inherencia —"muestra, dice Hegel, que el predicado forma parte del ser del sujeto, y no que le sea aplicado sólo desde fuera"[11]— no puede separarse del sujeto mismo: "es un gran pintor" tampoco constituye, entonces, aserto alguno. Lo que se dice es que "un Tal", "Alguien", en nuestro ejemplo, Picasso, es un gran pintor. O, para ponerlo en términos generales, "el juicio total *S es P* es lo que *se dice de S*"[12]

1.37 Se comprende el esfuerzo que a la vista de estos problemas ha aplicado la Lógica moderna para realizar un estudio más vasto y preciso de las formas del pensamiento que el que pudo llevarse a cabo con los métodos de la Lógica clásica. Cuestiones otrora mal resueltas, otras de plano ignoradas, formas proposicionales no sospechadas hasta ahora, conceptos imprecisos, han recibido un tratamiento que ensancha cada vez más el horizonte de la vieja ciencia aristotélica. Los resultados son, no obstante, desalentadores en un punto esencial: descartada la doctrina aristotélica del juicio, o convertida más bien sólo en caso especial de la teoría de la proposición, en general, se han dejado relativamente de mano los problemas pertinentes a la significación del juicio como mecanismo de pensamiento, como estructura cognoscitivamente significativa, problemas que la Lógica clásica no separó nunca de los lingüísticos y formales. En algunos casos extremos, los estudios lógicos se ocupan de una suerte de mecánica operatoria, de un ingenioso juego con símbolos que nada significan, aparte de su referencia a... otros símbolos del mismo sistema. ¡Cómo si la Lógica, por ser ciencia de las *formas* del pensamiento, no fuera ciencia del *pensar*

[11] Hegel, op. cit., III, Sec. I, Ch. 2 (Ed. cit., p. 302, vol. II).
[12] J. Cook Wilson, op. cit., Part II, 4, § 55, vol. I, p. 116.

que por ellas se regula! La falta de una doctrina sobre el sentido de esas formas debilita muchos de los indudables progresos alcanzados, limitándolos a lo puramente operacional.

Tal ocurre, por ejemplo, al reemplazar el lenguaje y la estructura del esquema "S es P" por lo que viene llamándose *función proposicional*. Siguiendo el modelo que ofrecen las formalizaciones matemáticas, la proposición se interpreta como una *relación funcional*, y se distingue en ella el *argumento* o variable independiente, que representa, en verdad, aquello de que se afirma o niega (el sujeto de la vieja doctrina) y la *función* o variable dependiente, que denota la propiedad o relación afirmada del argumento (predicado)[13]. La equivalencia terminológica no es, sin embargo, completa. El concepto argumento se asimila al sujeto de la proposición aristotélica, pero incluye también algunos elementos sustantivos que la doctrina clásica situaba en el predicado de las proposiciones relacionales. Así, "Sócrates" es el argumento del enunciado "Sócrates es mortal", pero el argumento de una proposición como "la raíz cuadrada de 9 es mayor que la raíz cuadrada de 4", incluye los términos "raíz cuadrada de 9" y "raíz cuadrada de 4". Por modo semejante, el concepto funcional comprende tanto las propiedades y relaciones del antiguo predicado como su cópula. "Es mortal" será, por tanto, el concepto función o predicado de "Sócrates es mortal"; y "es mayor que", el de la proposición "la raíz cuadrada de 9 es mayor que la raíz cuadrada de 4".

En lo esencial, tocante al papel del enunciado como artificio representativo, el nuevo análisis no aporta mejor comprensión que la vieja técnica aristotélica. Pero tiene algunas ventajas. Desde luego, la de facilitar enormemente la formalización del pensamiento, aspecto de interés lógico del que debemos prescindir

[13] La idea de función implica la de una relación entre dos elementos que varían en forma tal, que la variación de uno de ellos (variable dependiente) depende, conforme a esa relación, de la variación del otro (variable independiente o argumento). El ejemplo clásico es $y = x^2$: los valores de y (variable dependiente), dependen de los de x, según la ley x·x. Tratándose de la proposición, se la interpreta como el "valor" que adquiere una determinada estructura relacional (llamada función proposicional), al darle un "valor" determinado al "argumento" (sujeto). Así, la proposición "Rubén Darío es un poeta" es el valor que adquiere la función proposicional f(x), si f representa al predicado "ser poeta", al dar a la variable x el valor "Rubén Darío". Por modo semejante, la proposición "La Cordillera de los Andes está al Este de Chile", es el valor que adquiere la función proposicional f(x, y), si f significa "estar al Este de" y se da a *x* e *y* los valores "Cordillera de los Andes" y "Chile", respectivamente.

aquí, interesados como estamos sólo en las funciones cognoscitivas de la proposición. Sí nos interesa señalar, en cambio, que el nuevo enfoque tiene la virtud de mostrar dos cosas importantes: 1) el carácter relacional de toda predicación, tanto la de las proposiciones relacionales en sentido estricto ("Mercurio está cerca del Sol") como la de las predicativas ("El oro es amarillo"); 2) los múltiples sentidos de las relaciones enunciadas por la proposición. Ya vimos que la reducción de todas ellas al vínculo de inherencia expresado por el verbo ser constituye un artificio que dificulta la inteligencia del enunciado como representación. El propio verbo ser, según lo señalara ya Aristóteles, es un término de múltiples alcances. Puede referirse a la *existencia* (Homero *es*); puede significar *clasificación* (Homero *es* habitante de Grecia); puede indicar *inherencia* de una propiedad (Homero *es* ciego); puede indicar una variedad de relaciones comparativas entre objetos, como la relación transitiva de la expresión "es mayor que" o la relación simétrica de la expresión "es igual a", etc.

1.4 *Representación y proposiciones compuestas.* Lo dicho hasta aquí nos muestra, en términos generales (suficientes para nuestro propósito de explicar el conocimiento como representación), el modo como está constituida una estructura representativa de un grado superior de amplitud. La proposición simple que hemos examinado es en ese grado el elemento fundamental. Pero nuestro conocimiento alcanza niveles todavía más altos cuando, a partir de las proposiciones simples, organiza estructuras complejas, las llamadas *proposiciones compuestas o moleculares*. Como en toda estructura, encontramos aquí elementos y relaciones. Los elementos son ahora las proposiciones simples, que, en cuanto tales elementos, reciben también el nombre de atómicas. Una proposición molecular (compuesta) es, pues, una relación de proposiciones atómicas (simples). Pero como la proposición simple es ella misma una relación, la proposición compuesta resulta ser una relación de relaciones proposicionales. Salta a la vista, así, el nuevo nivel de la estructura representativa.

Son varios los tipos de tales estructuras, pero no nos corresponde estudiarlos en esta ocasión. Consideremos uno de ellos, a través de cuatro ejemplos: a) "Colón descubrió América, y Vespucio, el Océano Pacífico"; b) "Colón descubrió América, o Vespucio, el Océano Pacífico"; c) "Ni Colón descubrió América ni

Vespucio el Océano Pacífico"; d) "Si Colón descubrió América, entonces Vespucio descubrió el Océano Pacífico".

Los componentes de cada una de las estructuras moleculares son los mismos: "Colón descubrió América", "Vespucio descubrió el Océano Pacífico". Pero las proposiciones moleculares del caso expresan relaciones muy diferentes entre ellas. Tales relaciones vienen determinadas por conceptos correspondientes a los signos "y", "o", "ni... ni", "si... entonces". Gracias a ellos, cada estructura compleja tiene su propio sentido. En el primer caso, se afirma la verdad concurrente de dos proposiciones (conjunción afirmativa); en el segundo, la verdad excluyente de ellas (disyunción); en el tercero, la negación concurrente de una y otra (conjunción negativa); en el cuarto, una relación tal entre la verdad de una y otra, que no es posible negar el consecuente si se ha afirmado el antecedente (implicación). Desde el punto de vista lógico, estas relaciones presentan problemas de cierta complejidad. Pero a nosotros nos interesa ante todo una cosa, y es ver que en los casos de esta especie la relación molecular enlaza los valores de verdad y falsedad de los componentes atómicos. Ello determina su propia verdad o falsedad, lo que es esencial en la proposición compuesta. Su valor lógico depende sólo de los valores asignados a las proposiciones simples que la forman. Así, la proposición a) "Colón descubrió América y Vespucio, el Océano Pacífico" es falsa, porque siendo verdadero un componente, es falso el otro. La proposición b) "Colón descubrió América o Vespucio, el Océano Pacífico" es verdadera, porque lo es sólo uno de sus miembros. La proposición c) "Ni Colón descubrió América ni Vespucio el Océano Pacífico" es falsa, por no ser al mismo tiempo verdaderos ambos componentes negativos. Finalmente d) "Si Colón descubrió América, entonces Vespucio descubrió el Océano Pacífico" es también una proposición falsa, pues, siendo verdadero el antecedente (Colón descubrió América), es falso el consecuente (Vespucio descubrió el Océano Pacífico).

Hay otros tipos de proposiciones compuestas, que no son estrictamente moleculares. Consideremos sólo uno: "Pablo se convirtió al Cristianismo porque tuvo una visión reveladora". Es evidente que el enunciado será verdadero sólo si cada una de las dos proposiciones simples —"Pablo se convirtió al Cristianismo" y "Pablo tuvo una visión reveladora"— lo es a su vez. Pero es también evidente que ello no basta, pues es posible la ocurrencia

de ambos hechos sin que medie relación causal alguna entre uno y otro: Pablo puede haberse convertido a consecuencia de otros factores. La verdad de la proposición compuesta no es en este caso función puramente formal de la verdad de sus ingredientes atómicos. Y la razón es obvia: la proposición total tiene aqui su propio sentido, mienta algo más que lo mentado por cada uno de sus componentes, como se prueba al darle forma simple: "la conversión de Pablo fue provocada por una visión reveladora". Desde un punto de vista lógico (esto es, considerando las puras relaciones formales) seria por eso razonable no reconocer carácter de compuestas a las proposiciones de éste y análogos tipos. Pero no es ése el punto de vista en que deba colocarse necesariamente la Teoria del Conocimiento, menos aun si se trata de una doctrina que, como la presente, pone su acento en las funciones representativas. Como representaciones, los asertos del tipo que consideramos son compuestos: contienen varios enunciados que concurren a la representación de una situación fáctica total en la pluralidad de sus aspectos. Y no debe engañarnos el hecho de poder darles forma simple, porque el sentido de ésta es función del sentido de la proposición compuesta. En efecto "la conversión de Pablo fue provocada por una visión reveladora" contiene dos expresiones sustantivadas, dos términos nominativos: "conversión de Pablo" y "visión reveladora". Ahora bien, todo nombre opera en la proposición (sea simple o compuesta) como juicio o sistema de juicios atómicos, y es en función de ellos que determinamos su significado al intentar hacerlo explícito. En el enunciado "Nicanor Parra escribió el Soliloquio del individuo", el nombre "Nicanor Parra" significa "hay un existente humano tal y cuál llamado Nicanor Parra". En realidad, la explicitación total del nombre implicaría un número infinito de juicios descriptivos del acaecer biográfico del poeta. Análogamente, "conversión de Pablo" y "visión reveladora" son nombres de hechos, de momentos en la vida del Apóstol, y, como tales, se resuelven en los juicios que los describen. Por eso la proposición "la conversión de Pablo fue provocada por una visión reveladora" explicita su sentido por el aserto "Pablo se convirtió porque tuvo una visión reveladora", y no al revés.

Mas dejemos el asunto. Lo dicho es suficiente para mostrar tanto la diversidad de los tipos de estructuras proposicionales compuestas como la razón que asiste a la doctrina del conocimiento para ampliar, como aqui proponemos, la noción puramente lógica

de tales estructuras. Todas cumplen la misma función de representar situaciones objetivas complejas, combinando representaciones proposicionales de índole más simple. Pero esta mayor complejidad de la situación representada no tiene siempre el mismo carácter. En el caso de las estructuras conjuntivas, definidas sintácticamente por el símbolo "y", la complejidad consiste en la riqueza de una situación cuya unidad se compone de los momentos representados por cada una de las proposiciones atómicas. Cuando yo, en efecto, digo que "salió el sol y continuó lloviendo" miento un estado total de cosas en la complejidad de los dos hechos que lo constituyen: la aparición del sol y la persistencia de la lluvia. Con ello se ha ampliado la capacidad de representación, y esta ampliación se mide por la mayor envergadura del ámbito de la realidad representada. Por modo semejante, cuando, pensando en objetos de otra clase, afirmo "La suma de 6 más 3 es 9 y los ángulos opuestos por el vértice son iguales", represento la *coexistencia* de dos hechos del universo matemático. Aquí nos encontramos también con una extensión de la función representativa que otra vez se mide por el dominio de los objetos representados. El mismo análisis es aplicable a las estructuras de conexión causal.

No sucede lo mismo en el caso de otras estructuras moleculares. La mayor amplitud representativa no se mide ya por el ámbito de existencia (real o ideal) representada, sino por el dominio de la posibilidad en que aquel ámbito se inscribe. Ni la proposición disyuntiva, ni la conjuntiva negativa, ni la implicación mientan un dominio de objetividad actualmente determinado: se limitan a representar el campo de posibilidad dentro del cual aquél es necesariamente determinable. Así, el juicio "Colón descubrió América o Vespucio el Océano Pacífico" mienta el campo total de lo posible en donde se inscribe el hecho real que como tal está indeterminado: la proposición no nos dice, en efecto, cuál de sus ingredientes atómicos es verdadero, pero sí que lo es uno de ellos.

1.5 *Representación y discurso racional.* Pero con ello no se ha alcanzado todavía el más alto grado de complejidad en el mecanismo de la representación cognoscitiva. Este admite todavía un progreso: el del discurso racional, en virtud del cual las proposiciones tanto simples como compuestas integran un *sistema* representativo, cuya función es hacer patente un estado objetivo de

cosas, describiéndolo, explicándolo, interpretándolo, prediciéndolo, problematizándolo, en suma, haciéndolo objeto de un pensamiento relativamente complejo. Las teorías científicas, las doctrinas filosóficas, las demostraciones matemáticas, las exposiciones históricas, son ejemplos característicos de este grado superior de la representación cognoscitiva.

Vale la pena dedicar al asunto un examen más atento.

2. *El contexto del discurso cognoscitivo*

2.1 Al ingresar de ese modo la proposición en sistemas de vasto alcance representativo, se constituye lo que denominaremos el *contexto del discurso cognoscitivo*[14].

Por modo general el término *discurso* designa en Filosofía la serie total de los pensamientos racionalmente conducidos desde unos datos iniciales hasta la solución de un problema determinado. Una argumentación como la que lleva a Descartes desde la duda al enunciado del *cogito* es un ejemplo característico del discurso. También lo son una demostración matemática y la exposición de una teoría científica. Se trata, por tanto, del movimiento del pensar que conduce a la representación cognoscitiva. El discurso constituye, en realidad, aquella fundamentación legítima que convierte la representación verdadera en cabal conocimiento. Ha de observarse, sin embargo, que tanto la representación como su discurso requieren de algunas condiciones para operar inteligiblemente, esto es, para ser comprendidas, aquélla como representación y éste como fundamento. Llamaremos contexto del discurso cognoscitivo al conjunto de tales condiciones.

Consideremos, por ejemplo, el siguiente modelo de conocimiento histórico. "Pericles gobernó Atenas en el siglo v

[14] El término tiene afinidad con el de *universo del discurso,* frecuente hoy en Lógica. Pero habremos de preferirlo, porque, no obstante su analogía, tiene un alcance más complejo, justo por empleársele desde el punto de vista de la Teoría del Conocimiento. En sentido puramente lógico el *universo del discurso* es, ora la totalidad o clase universal de los objetos individuales sobre que versan las proposiciones de una determinada ciencia (los números, por ejemplo, cuando se trata de la Aritmética), ora el sistema de las proposiciones verdaderas que se pueden enunciar sobre tales objetos. Véase sobre ello: *Alfred Tarsky,* Introduction to Logic (Oxford University Press, New York, 1954; IV, 23); *Rudolf Carnap,* Introduction to Symbolic Logic and its applications (Dover Publishing, New York, 1958, Q. A., 2); *Nicola Abbagnano,* Diccionario de Filosofía (Fondo de Cultura Económica, México, 1963).

A.C., contribuyendo al esplendor cultural y material de la vida griega de entonces. De su acción y de ese esplendor nos dan testimonio los monumentos artísticos y literarios de la época, y el relato de historiadores que, como Tucídides, se ocuparon de tan brillante período". Este pequeño fragmento de información histórica tiene un sentido bastante complejo, cuya comprensión resulta, sin embargo, fácil por la familiaridad que tenemos con los supuestos de que ella depende. Examinemos brevemente tales supuestos.

a) *El significado del lenguaje empleado y del orden en que se hallan sus elementos;* asi, "Pericles" y "Tucídides", como nombres de individuos humanos; "historiador", como individuo de una clase de seres humanos; "gobernó", "contribuir", "dando testimonio", como específicos comportamientos humanos; "vida griega", como sucesión de fenómenos sociales de un grupo humano determinado; "esplendor", "brillante", como propiedades valiosas de ciertos hechos.

b) *Los contextos que definen el campo de objetividad de las representaciones particulares,* insertándolas en la unidad de un mundo. Las representaciones particulares, en efecto, ponen su objeto propio como parte de una totalidad de objetos análogos, contrapuesta a la conciencia con una legalidad propia. En buenas cuentas, toda representación de un hecho, relación o situación individuales implica la representación de un mundo articulado de hechos, relaciones o situaciones semejantes. Es esta representación la que confiere el pleno sentido de objetividad a nuestro conocimiento. Dicha objetividad supone, pues, dos cosas: por una parte, la ponencia de algo como "contrapuesto a" e "independiente de" la conciencia que lo representa; por la otra, la pertenencia de ello a una totalidad articulada de cosas análogamente contrapuestas e independientes. Así, toda representación da sentido a su pretensión de verdad refiriendo su objeto a *un mundo* de legalidad específica.

Consideremos, por ejemplo, algunos elementos representativos del discurso histórico recién propuesto. Allí se informa que Pericles gobernó Atenas en el siglo v A.C. La representación de este hecho individual como verdadero consiste en ponerlo como parte integrante de un mundo real, el mundo físico y el mundo de las cosas humanas. *Pericles* es un individuo de ese mundo, el mundo de la naturaleza, con el sol, la luna, la tierra, el paisaje geográfico de Grecia y los griegos mismos, sus contemporáneos. Y

Atenas es también objeto en ese mundo: una ciudad y unos hombres que la habitaron. Pericles *gobernó* en ella, en el sentido de que fue protagonista de cierto acaecer humano, sujeto de determinados actos, reales también como los fenómenos de la naturaleza. Pero todo ello, se dice, ocurrió en el siglo v A.C. La descripción se refiere, pues, al pasado; los hechos referidos tienen también la dimensión de temporalidad que hace del pretérito una parte integrante del mismo mundo, el mundo real temporal, a que pertenece el mundo del presente.

Mas, no es eso todo. Aunque la objetividad del aserto implica radicar la situación mentada en la totalidad temporal de un mundo real, supone también radicarla en una zona específica de ella: la del acaecer histórico humano. No decimos "Pericles gobernó" en el mismo sentido de objetividad con que decimos "el Vesubio entró en erupción". Uno y otro enunciado ponen los respectivos hechos como existentes, como partes del mundo real. Mas, Pericles, como ser humano, pertenece, dentro de ese mundo, a una modalidad particular de su acaecer. Es sujeto de actos psíquicos, miembro de una comunidad organizada como cultura: en la legalidad del mundo real se inserta el acaecer de los pensamientos, afectos, propósitos, y acciones individuales y sociales de los hombres. Pericles gobierna; el Vesubio hace erupción. Ambos sucesos se hallan entre los objetos que componen el mundo real, pero pertenecen a series distintas de hechos en ese mundo, series que si bien se entrecruzan y a veces se confunden (como al decir "la erupción del Vesubio ocurrió quinientos años después del gobierno de Pericles", dicho que los inserta en la misma serie temporal) son, para muchos otros efectos de la descripción, generalmente separables.

2.2 El ejemplo hasta aquí considerado se refiere a las formas de objetividad que llamamos realidad natural y realidad histórica. Sin embargo, ella no es la única que da sentido a nuestro pensamiento. Posee, es verdad, un carácter privilegiado, que se relaciona con la índole igualmente privilegiada de que goza la percepción del mundo físico[15]. Hay, empero, otros ámbitos de objetividad, con su manera propia de conferir sentido a las correspondientes representaciones. Entre ellas destaca la idealidad, ámbito de los objetos ideales. Su legalidad específica no es ya la del espacio ni la

[15] Ver Segunda Parte, Cap. II, 1.1.

del tiempo, ni de la causalidad, ni de la conciencia, como en el caso del mundo real: es la objetividad lógica de lo posible, que se traduce en relaciones de identidad, de contradicción, de inclusión, de exclusión. Sus individuos no son hechos o existentes, sino esencias. Un mundo objetivo de esta especie lo forman, por ejemplo, los números naturales de la aritmética. En esa totalidad objetiva de los entes ideales, los números forman una especie. Cada número es un individuo dentro de ella: el 3, el 7, el 10... el n. Sus relaciones no son reales: no se extienden en el espacio, no se causan ni son causados, no duran, no actúan; pero, en cambio, pueden formar clases (pares, impares, primos, etc.), tener relaciones lógicas, como $5 > 4$, $9 < 12$, $4 + 3 = 7$.

Hay todavía otros campos de objetividad o contextos representativos, además del campo de lo real (fenómenos físicos y psíquicos) y de lo ideal (esencias y relaciones lógicas). Pero siempre se tratará de campos derivados de estos dos primeros, por contener elementos suyos. Hay, por ejemplo, el campo de la fantasía o de lo imaginario, en donde encontramos unicornios, montañas de oro y princesas encantadas. Con representaciones del mundo real formamos otro contexto, el de la ficción, en donde puede tener sentido descriptivo un aserto como "el unicornio se hacía invisible al trepar la montaña de oro", que no lo tendría en el ámbito de lo real. Hay también el contexto de los valores y las normas, dentro del cual pensamos las cosas como debiendo o no debiendo ser, como buenas o malas, mejores o peores, superiores o inferiores. Dentro de este campo tienen sentido asertos como "la justicia es superior a la elegancia" o "Sócrates murió noblemente", que no lo tendrían, o tendrían uno muy distinto, en un ámbito puramente empírico de referencia. El análisis de estas significaciones muestra que ellas forman un contexto de objetividad con caracteres propios, distintos a la objetividad de lo "real" en el sentido psico-físico de la expresión.

El modo como se constituyen estos diferentes campos de objetos, sus estructuras específicas y sus relaciones (por ejemplo, el carácter privilegiado de la objetividad como realidad o existencia empíricas), son temas que no nos conciernen ahora. Pero lo dicho es suficiente para comprender de qué manera el sentido y valor objetivos del discurso dependen de un contexto representativo en donde el objeto mentado tiene su lugar propio como parte de una totalidad de objetos análogos.

2.3 c) *Los datos y leyes del discurso mismo* constituyen el tercer tipo de supuesto que encontramos en nuestro fragmento de ciencia histórica y en todo sistema proposicional que intenta valer como conocimiento.

En páginas anteriores nos detuvimos a considerar el carácter fundado de toda representación cognoscitiva[16]. Sólo en cuanto apoyada en evidencia concluyente —nos dice Woozley— la certeza constituye conocimiento. La expresión —advertíamos— es rotunda en demasía; la índole genérica del término induce al error de interpretarla por modo absolutista, como si se tratase de una instancia única y trascendente de comparación. La verdad es que toda evidencia es algo concreto y pertenece al sistema del conocimiento mismo; no lo trasciende, sino que lo constituye y depende de la especie de objetividad mentada en cada caso. Así, la percepción visual de aquella planta es evidencia del conocimiento expresado por la proposición que ahora enuncio: "hay una flor blanca en el rosal de mi jardín". No podríamos, sin embargo, servirnos de un tipo similar de testimonio para fundar un aserto como "la suma de los ángulos de un triángulo es igual a 180 grados". La demostración matemática se funda en el análisis de los conceptos y de sus relaciones; es una operación lógico-formal, para la cual son por entero irrelevantes, desde el punto de vista de la fundamentación del conocimiento, los datos de la observación y el experimento sensoriales. Así pues, los términos "evidencia concluyente" y "fundamentación legítima" han de ser interpretados en conformidad a las leyes del sistema considerado en cada caso. Su carácter "concluyente" es relativo al sistema. Ninguna demostración o verificación es "concluyente en sí": sólo lo es en función de la índole del conocimiento de que se trata.

Por su propia naturaleza, cada género de representación señala a su peculiar "evidencia concluyente": ésta pertenece al sentido del acto cognoscitivo, y lo completa. La proposición de sentido empírico —por ejemplo, "el agua hierve a 100° C al nivel del mar"— remite a un determinado curso de percepciones; éstas constituyen su significado y fijan el carácter de la evidencia concluyente. Pero una proposición de sentido lógico —por ejemplo "si a es mayor que b y b es igual a c, entonces a es mayor que c"— no nos refiere a un proceso perceptivo, sino intelectivo; la evidencia concluyente queda así determinada por puras relaciones de identidad y de contradicción entre conceptos.

[16] Supra, II, 5.5.

El análisis de la noción de *verdad* nos procurará ocasión de ahondar más adelante en estos problemas. Baste señalar ahora una consecuencia involucrada en las consideraciones anteriores, y que es de capital importancia para la comprensión del conocimiento. Si el fundamento legítimo de una proposición se halla predeterminado por su propio sentido representativo, se sigue que el conocimiento lleva en sí mismo la medida de su valor. Conociendo, constatamos la situación de ser —hemos dicho; pero la garantía de esta constatación está dentro del conocimiento mismo, y no necesitamos salir de éste para obtenerla. La adecuación de una percepción se determina por otras percepciones; la exactitud de una relación lógica, por otras relaciones lógicas. La verdad y la evidencia concluyente no consisten, pues, en alcanzar una *correspondencia* entre nuestro conocimiento y un "objeto en sí", situado fuera de él, sino en integrar todas las partes del conocimiento. *Esta es una ley fundamental: el conocimiento se valida por el conocimiento mismo*. Tal es, precisamente, la función que desempeñan los datos y leyes del discurso, que forman parte integrante del sentido representativo de toda proposición o sistema de proposiciones. Los datos, como el nombre lo indica, son lo dado, lo ya conocido o admitido como tal, y en que se apoya el nuevo paso del conocimiento. Se trata, por lo visto, de un concepto relativo: lo que sirve de dato en una fase del conocimiento puede ser, él mismo, resultado de un proceso cognoscitivo, apoyado a su vez en otros datos. Tal ocurre en las demostraciones matemáticas, al deducir la verdad de un teorema, de la verdad de otros teoremas demostrados.

Pero la noción puede ser tomada en un sentido metodológicamente primordial, cuando nos remontamos a las bases de una ciencia, esto es, a sus fundamentos lógicos y sus problemas iniciales. Así, la percepción del mundo físico es dato primordial de las ciencias naturales, la definición y los axiomas del número, dato primordial de la aritmética; la introspección, dato primordial de la Psicología, etc. Tales datos son el punto de partida del proceso cognoscitivo: en ellos, como representación insuficiente y a la par anunciadora del objeto total, se inicia la marcha hacia el descubrimiento cada vez más profundo y completo del mismo.

Conviene no perder de vista, como podría ocurrir, por obvio, el hecho de que el dato es ya una fase del conocimiento, y por cierto muy compleja. Ser punto de partida no implica ser simple: no lo es,

por ejemplo, la percepción del mundo físico, desde donde arranca el conocimiento de las ciencias naturales; no lo es tampoco la experiencia de la estimativa y del deber ser, de donde brota la reflexión sobre los valores. La complejidad de esos y de cualesquiera otros datos del saber reside en la multiplicidad cualitativa y cuantitativa que los constituye, y en la pluralidad de las relaciones con que tales múltiples elementos se presentan, entrelazados desde la partida. La percepción más simple, hemos visto, es, en realidad, un cúmulo de percepciones, organizadas por la memoria y orientadas por las expectativas de la imaginación y de la acción, cuando no interpretadas ya por el concepto y la teoría. Es a este elaborado complejo al que las ciencias llaman *el hecho,* y al que en Filosofía nos referimos con el nombre más amplio de *dato* del conocimiento empírico.

Capitulo III

Los momentos intuitivos del Conocimiento

1. *El concepto general de intuición*

Es de esperar que, llegados a este punto, se nos haya hecho clara una cosa: el conocimiento es un proceso, una construcción progresiva que ensancha paso a paso su estructura y ahonda su penetración en el objeto. En virtud de ello podemos hablar de grados de la representación al comparar las percepciones con el discurso racional y sus contextos.

Pero no hemos observado todavia un hecho de importancia, relativo a la índole de esa gradación. Al pasar de la percepción al discurso se opera no sólo el paso a una representación de amplitud y complejidad mucho mayores, sino también a una forma cualitativamente distinta del conocimiento. Comparemos, por via de ejemplo, estos dos conocidos hechos de la Historia de las Ciencias. a) Desde 1781, fecha de descubrimiento del planeta Urano, los astrónomos venian haciendo esfuerzos por calcular su órbita. Hasta 1846 se habia fracasado a tal punto, que la diferencia entre la órbita predicha por los cálculos y la que podia determinarse por observación llegaba a 2', "ángulo casi imperceptible para el ojo desnudo, pero considerado como discrepancia intolerable para un astrónomo"[1]. En aquella fecha el francés Leverrier pudo llegar a la conclusión de que el origen de la dificultad se hallaba en la existencia de un planeta desconocido, cuya acción gravitacional "perturbaba" la órbita de Urano. Sobre la base de tal perturbación, matemáticamente calculada, el astrónomo determinó la órbita y predijo la posición del supuesto miembro de la familia planetaria. b) Apoyándose en este conocimiento, Leverrier solicitó la cooperación del observatorio de Berlín y señaló el lugar preciso de la constelación de Acuario, en

[1] Robert H. Baker, *Astronomy*, Van Nostrand Co. Inc., Washington, 1944.

donde el nuevo planeta podría ser localizado. La observación telescópica verificó lo previsto por los cálculos teóricos, con menos de 1' de diferencia. El planeta Neptuno había sido descubierto[2].

El contraste es notorio. En el primer caso somos llevados por el discurso racional a la representación muy exacta de un objeto que existe (por eso decimos de la representación que es verdadera) pero que está ausente: no ha sido visto, no ha surgido aún en el dominio de nuestra experiencia. La conclusión del discurso *mienta,* pero no *presenta* al objeto en su "realidad". En el segundo caso éste se manifiesta: su acción sobre nuestros sentidos lo pone ante nosotros, haciéndolo presente; ya no se trata sólo de algo mentado, sino dado; lo indicado como mera expectativa se ha convertido en efectiva actualidad: el objeto está ahí, cual dato vivido.

Estas sencillas consideraciones, que encuentran aplicación en todos los dominios del saber, condujeron desde antiguo a los filósofos a distinguir entre el conocimiento como relación inmediata con su objeto y el conocimiento como relación mediatizada. En el primer caso, diríamos, lo conocido está dado y experimentado; en el segundo, puramente significado. *Intuición* e *inferencia* son los nombres que han servido para distinguir entre ambas modalidades; con el mismo alcance suele hablarse también de *conocimiento intuitivo y discursivo.*

Pudiera creerse, en vista del ejemplo examinado, que el histórico distingo fuera asimilable al de los grados de la representación, y que por consiguiente debiéramos dispensarnos de él. Al parecer, coinciden por una parte la representación de menor grado o percepción, con la aprehensión directa del objeto, y, por la otra, la representación de más alto grado con la aprehensión inferencial. "Grados de representación" y "momentos del conocimiento" vendrían, para el caso, a significar lo mismo. No ocurren así las cosas, sin embargo; pues si es verdad que la percepción es predominantemente intuitiva y el discurso, predominantemente inferencial, la índole de uno y otro grado de representatividad es de carácter complejo. Ya nos lo mostró el examen de la percepción. La percepción constituye, sin duda, una

[2] La historia de las ciencias naturales ofrece muchos casos de esta índole en el orden de los descubrimientos. Una experiencia semejante tuvo lugar, por ejemplo, en 1930, con el hallazgo del planeta Plutón. Pero no es indispensable ilustrar el tema con la espectacularidad de los descubrimientos: toda descripción científica y las observaciones que la verifican, son una instancia de representación anticipatoria.

forma de relación inmediata con el objeto: éste *actúa* sobre nuestro sensorio, haciéndose presente. Pero supone también la reactividad del sensorio mismo y todo el proceso de la correspondiente toma de conciencia: el objeto *se da sin mediación,* en un sentido, pero es a la vez mediatizado. Por otra parte, el objeto se hace presente al par que se evade. Su color, su forma, y todas sus propiedades físicas, son otros tantos cortes en su profundidad; necesitaríamos un número inconcebible de percepciones simultáneas para contenerlo en la vivencia sensorial. Y si de hecho podemos prescindir de tal absurda experiencia en nuestro trato sensible con las cosas, es porque toda percepción actual se enriquece con las imágenes de la memoria y penetra inferencialmente en la profundidad del objeto. Lo intuitivo es, pues, el aspecto dominante, mas no único, de la percepción.

Análogas consideraciones, aunque de signo inverso, pueden hacerse respecto a la representación discursiva. Su análisis nos ha mostrado que conduce a un modo inferencial de conocimiento: el objeto está aquí significado, mediatamente aprehendido (podríamos decir también anticipado), mas no dado como "presencia". Y, no obstante, su posibilidad de representar al objeto depende de su apoyo inicial en datos intuitivos. Al considerar nuestro ejemplo del planeta Neptuno, sólo por comparación hemos podido decir que la observación telescópica trajo a presencia real el objeto ausente, hasta ese momento sólo significado por la representación discursiva de los cálculos. En estricta verdad la presencia había comenzado ya con las perturbaciones observadas en la órbita de Urano, toda vez que ellas eran un efecto actual, una manifestación real del planeta desconocido. Es, por eso, legítimo concluir que el discurso racional *parte* de experiencias: ellas lo suscitan y le procuran la dirección necesaria en el proceso del conocimiento. Pero lleva también a experiencias. Toda representación discursiva señala, en efecto, experiencias posibles, expectativas que han de cumplirse para la verificación efectiva de lo significado; tales, por ejemplo, las predicciones de Leverrier respecto a la observación telescópica de Neptuno. En cierto sentido, pues, la presencia real del objeto regula la estructura del discurso representativo, aunque, a diferencia de la percepción, esa presencia no es su constitutivo esencial. Más adelante se verá cómo en el discurso racional hay otros momentos intuitivos —que no son la percepción— y que forman parte fundamental de su estructura.

Parece, pues, justificarse el estudio de los grados de la representación y de las formas intuitiva y discursiva del conocimiento como aspectos diferentes, aunque ligados, del proceso cognoscitivo.

2. *Modalidades de la intuición*

2.1 *Scientia visionis, scientia intelligentiae.* El uso del término intuición es hoy más amplio que en la antigüedad filosófica griega y medieval, y tiende a sintetizar los diferentes sentidos —intelectual, metafísico, empírico— con que en el origen se insinuara.

En sentido lógico la filosofía griega contrastaba el conocimiento derivado a que llegamos partiendo de principios o supuestos ya establecidos —*dianoia*— con el conocimiento directo de los principios mismos, cuya verdad no se funda en otra y se manifiesta originariamente —*nóesis*. Con alcance teológico-metafísico, no del todo ajeno al anterior, la intuición significó más tarde un modo sobrehumano de conocimiento: el que tendría Dios de todos los objetos y verdades al aprehenderlos en sí mismos mediante un acto de comprensión inmediata. El pensamiento discursivo se identificó a su vez con el modo propio del conocimiento humano: Este, por tener facultades "múltiples y diversas", conoce separadamente los principios y las conclusiones, teniendo que ligarlos por actos sucesivos de comprensión a la inversa de Dios, que conocería principios y conclusiones por "un acto único y simple" de conocimiento. "En la ciencia de Dios —escribe Santo Tomás— no hay discurso alguno". "En su entendimiento no existe la labor de composición y división que requieren las proposiciones, sino que, al conocer la esencia de cada ser, ve por simple inteligencia (*conoce* por simple inteligencia, dice, en realidad, el texto) cuanto hay en él, lo mismo que si nosotros, por el hecho de conocer lo que es el hombre, supiéramos todo lo que se puede decir de él. La razón de que no suceda esto en nuestro entendimiento, que conoce discurriendo de unas cosas en otras, es porque la especie inteligible representa una cosa en tal forma, que excluye la representación de otras; y de aquí que al conocer la esencia del hombre no conozcamos en el acto las otras cosas que hay en él, sino por partes y sucesivamente; por lo cual necesitamos después reducir a unidad lo que fragmentariamente hemos sabido, formando con el empleo de la composición y de la división las

proposiciones enunciables"[3]. El término mismo de "intuición" es todavía infrecuente: el conocimiento como facultad de ver por modo inmediato, "de mirar todas las cosas como realmente presentes" —expresión de Santo Tomás—, es designado como *scientia visionis*, por oposición a la *scientia simplicis intelligentiae* —de simple inteligencia—, que es el conocimiento de las cosas a través de "sus razones o ideas"[4]. Pero, en armonía con su sentido etimológico, que, a través del verbo *intuire*, apunta al acto de visión, el vocablo comienza a generalizarse para designar, primero, el conocimiento de la percepción, en cuanto nos brinda presencia sensible de cosas actuales, y después, en un sentido análogo al *nous* de los griegos, la experiencia de la evidencia intelectual. En este último sentido, ya se ha hecho general a partir de Descartes, quien lega a la posteridad filosófica la primera teoría de la intuición como método del conocimiento intelectual.

En verdad, el concepto de intuición se confunde en Descartes, y en los grandes racionalistas posteriores, con el de la capacidad misma del conocimiento humano. Si éste tiene algún valor, no puede ser otro que el de reconocer con sus propios recursos lo verdadero, reconocimiento que, en efecto, tendría lugar en la experiencia de claridad y distinción de nuestras ideas. Dicha experiencia es para Descartes una suerte de *visión* intelectual, de *presencia* de lo verdadero ante el espíritu, al modo de la visión y presencia de las cosas sensibles. "Llamo claro —escribirá— (al conocimiento) que está presente y es manifiesto a un espíritu atento; así también decimos ver claramente los objetos cuando, hallándose presentes antes nuestros ojos, actúan con fuerza sobre ellos y éstos están dispuestos a contemplarlos"[5]. El poder del conocimiento descansa, así, en su aptitud de contemplación inmediata, de evidencia intelectual. Tal es la intuición, término que, ahora sí, adquirirá *momentum* en Filosofía. Descartes lo emplea con insistencia, y hasta con la satisfacción de introducir tras la palabra nuevas ideas acerca del conocimiento humano[6]. En realidad, en la teoría cognoscitiva de Descartes, la intuición,

[3] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q, 14: De la Ciencia de Dios, art. 7 y 14, cf. art. I (Trad. Fr. Raimundo Suárez, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947).

[4] Santo Tomás, loc. cit., art. 9.

[5] Descartes, *Les principes de la Philosophie*, I, 45 (Oeuvres et Lettres, La Pleiade, Gallimard. Paris, 1949).

[6] Descartes, *Régles pour la direction de l'esprit*, N° 3 (Oeuvres et Lettres, ed. cit.).

como evidencia intelectual, es el concepto límite por excelencia. Si es verdad que en su doctrina hay dos (y sólo dos) procedimientos para "alcanzar el saber de las cosas sin temor alguno de error" —la intuición y la deducción— no lo es menos que la primera "es requerida por toda especie de razonamiento". "Así por ejemplo —insiste Descartes— dándose esto: 2 y 2 es lo mismo que 3 y 1, es preciso ver por intuición no sólo que 2 y 2 son 4 y que 3 y 1 son también 4, sino además que la tercera proposición se sigue necesariamente de aquellas dos"[7].

Es fácil reconocer en esta diversidad de acepciones la significación esencial a que en todos los casos el término hacía referencia. Trátese del conocimiento divino respecto a los entes o del humano respecto a la consistencia sensible de las cosas y a la verdad de los principios, lo intuitivo tiene siempre los mismos caracteres: a) es un conocimiento inmediato; b) es un conocimiento de validez originaria; c) es una experiencia, ya con sentido empírico, ya con sentido intelectual, del objeto mismo en concreto.

No otra es la significación actual del vocablo, aunque su campo de aplicación sea más extenso y esté mejor diversificado. Tomada la intuición de esa manera, como forma de conocimiento caracterizada por la actual e inmediata presencia de su objeto, podemos distinguir varias especies.

2.2 *Intuición empírica*: conocimiento inmediato de la presencia sensible de una cosa, a través de sus propiedades y relaciones perceptibles con otras cosas; así, el color blanco, la forma y consistencia de la hoja de papel en que escribo, y con ello, su realidad actual dentro del campo de mi experiencia y su coexistencia espacial con las cosas que la acompañan en ese mismo campo. Su objeto propio es, pues, el ente individual de carácter físico en cuanto localizado en el espacio y portador de cualidades sensoriales: esta rosa roja, aquella campana que suena, ese sol que calienta; o, simplemente, lo rojo que veo, el sonido grave que escucho, lo caliente que percibo.

La denominación de *intuición sensible* es, como se ve, equivalente a la de *percepción externa*. Pero técnicamente hablando, la primera sirve para poner de relieve el carácter inmediato y total de la presencia del correspondiente objeto, por modo que no se logra con el término "percepción". Este, en efecto, aunque puede también servir ese propósito, nos lleva, por el uso

[7] Descartes, loc. cit.

frecuente de él en Psicología, a pensar en el complejo proceso —a la par sensible, intelectual, imaginativo, asociativo— de que surge el acto de aprehensión empírica. Desde el punto de vista psicológico, la representación sensorial no es un acto inmediato: lo que hay de inmediato en ella —lo *dado* al sentido, en términos estrictos— se halla enriquecido, ensanchado, relacionado, en una palabra, *mediatizado,* por imágenes del recuerdo, asociaciones prácticas, juicios, expectativas. Pero es a la vivencia de lo dado mismo —por ejemplo, a la del color y forma de esta hoja de papel, que es, a una, vivencia de un estar algo exterior, ante mí, localizado— a lo que más propiamente ha de aplicarse el nombre de intuición sensible.

2.3 *Intuición psicológica*: conocimiento inmediato de mis representaciones, deseos, afectos —contenidos de mi conciencia, en general— y de mi existencia actual como sujeto de tales contenidos conscientes. La idea de contacto directo, y a veces de identificación con su objeto, que está en la base del conocimiento intuitivo, encuentra aquí su mejor ilustración. Para algunos filósofos se trata de la intuición fundamental, aquella que nos brinda el modelo mismo de lo que es inmediatez de existencia. Leibniz la hace, incluso, fuente del conocimiento de la sustancia como concepto de lo que es uno e indivisible. Pero ya antes, con San Agustín y Descartes, había rendido sus primeros frutos metafísicos. El *cogito,* con todo lo que tiene de experiencia intelectual, es originariamente un acto aperceptivo de naturaleza psicológica. *Pienso, existo:* mi pensamiento se aprehende como existente. Pero mi pensamiento está formado por los hechos de la intuición psicológica. Descartes no lo expresa así, pero es lo que significa su idea del pensar. "Con la palabra pensar entiendo todo lo que ocurre (*ce qui se fait*) en nosotros por modo tal que lo *apercibimos inmediatamente* por nosotros mismos; es por ello que no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es aquí lo mismo que pensar"[8].

No todos los filósofos convienen, sin embargo, en que el yo como sustancia real, como sujeto constante de sus cambios —en suma, como identidad personal—, sea un dato efectivo de nuestra conciencia interior. Para muchos, tal noción es una inferencia o un hábito asociativo entre nuestros estados particulares de conciencia.

[8] Descartes, *Les principes de la Philosophie,* I, 9 (Ed. cit.).

Mas, de un modo general, hasta el siglo pasado, se aceptó que por lo menos el conocimiento de tales estados (percepciones, deseos, emociones, dudas, actividad del pensamiento) era un acto intuitivo. Sólo las tendencias neopositivistas de comienzos de siglo y sus desarrollos ulteriores han vuelto a poner en discusión el punto, sobre todo en cuanto al carácter *cognoscitivo* y al valor científico que pudiera tener este género de experiencias. Ya tendremos ocasión de retornar al problema.

2.4 *Intuición eidética:* conocimiento inmediato de una esencia, esto es, de una posibilidad genérica de ser; a diferencia de la intuición empírica, no implica la presencia de una cosa individual, real, sino de un objeto general e ideal. Así, la representación de triángulo, con sus notas de espacialidad, bidimensionalidad, trilateralidad, triangularidad, ligadas por una relación necesaria en el objeto ideal correspondiente. Así también, el conocimiento de la relación de igualdad y sus notas de simetría, transitividad, sustitución recíproca, reflexividad. Se comprende que por el carácter ideal y genérico de su objeto, la intuición eidética se contraponga a todo conocimiento fáctico, es decir, tanto a la intuición empírica como a la intuición psicológica.

Debemos a Husserl y a su escuela fenomenológica el estudio profundizado y la introducción de la intuición eidética como método de la Filosofía, en una dirección semejante, aunque no enteramente coincidente, con la doctrina platónica de las Ideas. La diferencia decisiva radica en el alcance metafísico de ambos métodos: la intuición platónica de las ideas es existencial, en cuanto implica el conocimiento de un objeto actual y real; la intuición husserliana de la esencia supone la visión de un objeto puramente ideal y posible. Pero ambas coinciden en un punto decisivo: su carácter eidético, que depende de la naturaleza genérica y necesaria del objeto (la Idea, la esencia) y del órgano puramente intelectual, no sensorial, de la aprehensión.

2.5 *Intuición lógica:* conocimiento inmediato de las relaciones de principio a consecuencia y de exclusión o contradicción entre las proposiciones, y de las relaciones de inclusión y exclusión entre conceptos. El objeto propio de esta especie de acto intuitivo es la verdad o validez lógica de una relación entre proposiciones o conceptos determinados, y de ciertas relaciones generales y constantes (formales) entre tipos de proposiciones. Es así como

conocemos la "verdad necesaria" de la conclusión "los gatos son vivíparos" en el contexto discursivo "todos los gatos son mamíferos" y "todos los mamíferos son vivíparos". Es así como conocemos también la alta probabilidad de la predicción "habrá notorias perturbaciones electromagnéticas en las transmisiones de radio de los próximos días", fundándonos en la información de que al ciclo de las manchas solares sigue ese género de perturbaciones y de que se ha iniciado un nuevo período de tales manchas. Y, en fin, es así como conocemos también o como definimos, el conocimiento de principios lógicos, cuales los de contradicción e identidad.

El concepto de intuición lógica tiene, según se ve, analogías y diferencias con la nóesis platónica. Como ésta, la intuición lógica consiste en el reconocimiento inmediato de un fundamento en el proceso del pensar discursivo. Pero, a diferencia de ella, no se limita al saber de los principios absolutos, últimos, del discurso, sino que comprende también, y quizás si principalmente, cada uno de sus pasos, hasta alcanzar la conclusión a que se aplica.

De este modo se hace explícita la razón que nos llevara anteriormente a distinguir entre grados y formas del conocimiento. El grado más alto de representatividad, el discurso cognoscitivo, contiene, según se ve, momentos intuitivos, y aunque su objeto mismo no le es dado (como los cálculos de Leverrier no constituían percepción de Neptuno), supone aprehensión inmediata de relaciones, intuiciones lógicas, a lo largo de su contexto.

De igual modo el hiato cualitativo entre la intuición y la inferencia, determinado por el carácter mostrativo de aquélla y la índole puramente significativa de ésta, se reduce considerablemente. El conocimiento discursivo es, en realidad, un encadenamiento de intuiciones. Es cierto que éstas son a menudo puramente formales y eidéticas, como ocurre con los cálculos matemáticos y lógicos, y en ciertas instancias del razonamiento práctico de la vida cotidiana. No hay allí presencia real de cosas y situaciones, al modo de la percepción y la introspección. Pero, frecuentemente también, nuestro discurso lleva al pensamiento por un camino de intuiciones existenciales concretas. El caso ejemplar es el de la inducción científica: una serie de observaciones y experimentos, vale decir de intuiciones empíricas, conducen al enunciado de una ley o a una predicción particular

fundada en ella. El conocimiento a que se llega es de tipo inferencial, pero el camino recorrido pasa por estaciones intuitivas.

Todo recomienda, por lo visto, conceder menos importancia que la reconocida a veces por algunos filósofos a la distinción entre las formas intuitivas y discursivas del conocimiento; y no porque no haya diferencias entre ellas, sino porque mejor que *especies* del conocimiento, como suele considerárselas, son aspectos y momentos suyos, partes integrantes de la unidad de toda experiencia cognoscitiva. En el famoso dicho de Kant, "la intuición sin concepto es ciega, y el concepto sin intuición es vacío", está ya la idea fundamental de la unidad intuitivo-discursiva del conocimiento. Pero es necesario extenderla más allá de los límites que le impone la gnoseología kantiana, para la cual la noción de intuición tiene un alcance restricto, al aplicarse únicamente al conocimiento de las cosas espacio-temporales. Es necesario, además, entender los conceptos y las estructuras representativas de grado superior —proposiciones y discursos— como algo más que formas vacías destinadas a aplicarse a intuiciones ciegas. Uno y otro concepto son puras abstracciones. En la experiencia concreta del conocimiento, toda intuición se prolonga en un contexto de pensamiento discursivo que la completa. Si yo percibo la piedra (intuición empírica) *la veo y comprendo* como parte de un mundo físico que *no percibo con ella*, pero que *pienso como* contexto ontológico suyo (contexto discursivo). De igual manera, todo pensamiento discursivo, que hemos visto generarse a través de intuiciones, es, además, un repertorio de intuiciones posibles, una expectativa intuitiva que le da su sentido de conocimiento. Por ello se hace posible la ejemplificación de lo general y formal y la verificación de leyes y teorías. Así —para acudir al caso más sencillo— la representación proposicional "el sol surge cada día por el Este y desaparece por el Oeste", tiene, como ley del movimiento aparente del Sol en torno a la Tierra, el carácter de una predicción, cuyo sentido hállase dado por una expectativa de intuiciones: esperamos *ver* aparecer el Sol y desaparecer después. Y cada efectiva salida y puesta de sol no constituye otro conocimiento, sino el mismo que se actualiza.

2.6 *Intuición metafísica*. Entramos aquí en un dominio asaz incierto y controvertible de la teoría de la intuición. Su propio concepto se presta a equívocos: conocimiento inmediato, *a través* de la percepción y de las operaciones discursivas del pensa-

miento, o simplemente más allá de ellas, de realidades absolutas, en su existir mismo y en sus cualidades no sensibles ni racionalmente manifestadas. Lo que de tal modo se conocería serían las cosas en sí, las cosas no relativizadas por las condiciones impuestas con el sujeto conocedor.

Aunque, así entendida, el objeto propio de la experiencia intuitiva sería lo trascendente (lo que subyace más allá de las cualidades sensibles y de las determinaciones racionales de las cosas), no es tanto su objeto como su relación con la conciencia humana lo singular en este uso del término intuición. El no se aplica, por lo pronto, a la fe; antes bien, significa lo contrario. La fe supone creencia en lo no conocido, en lo que no es dado, en algo que se halla cognoscitivamente ausente. En el acto de fe determinamos nuestro comportamiento intelectual y práctico *como si* conociéramos lo creído, aunque de hecho no lo conozcamos en el sentido en que decimos conocer todo lo demás. El creyente da el salto a lo desconocido por encima de todas las precauciones, garantías y métodos del conocimiento: implica, a la par que una comodidad —una gran comodidad—, un riesgo —un gran riesgo. Pero con el concepto de intuición metafísica se quiere significar otra cosa: no la creencia, sino el *conocimiento* de lo absoluto, vale decir, la toma de contacto de nuestra conciencia con él, su presencia ante ella. Así, cuando Henri Bergson describe una realidad profunda, cuya esencia es la de un impulso vital que surge a través de la materia y avanza creadoramente, elevándose por medio de las formas orgánicas hasta la conciencia humana y moviéndose aun más allá de ella, no nos invita a *creerlo*, sino a intuirlo, es decir, a verlo y aun a "coincidir" con ello: Bergson cree posible poner la conciencia en el seno mismo de esta realidad móvil y creadora del impulso vital.

Tampoco debe confundirse esta pretensión cognoscitiva de la intuición metafísica con la mera postulación o pensamiento hipotético de lo absoluto. Cualquiera realidad trascendental que de este modo se introduzca en Filosofía, se hallará discursivamente significada, mas no intuida. Con el concepto de intuición metafísica se quiere indicar, no la conjetura fundada respecto a una realidad subyacente, sino el acceso vivencial inmediato a esa realidad.

La filosofía de Kant ofrece un modelo excelente del empleo puramente discursivo, no intuitivo, de los conceptos metafísicos. Desde luego, la intuición metafísica se halla por principio

excluida del sistema. No hay más dato o presencia inmediata de objeto, enseña Kant, que el de la sensación. Para que una cosa nos sea inmediatamente dada, es menester que afecte la sensibilidad; pero entonces la conocemos a través de las formas propias de ésta y del entendimiento que la piensa: el espacio, el tiempo, la cantidad, la relación causal, la cualidad. La conocemos, por ejemplo, como extensa, con tal forma, con tal magnitud, como efecto de alguna otra, es decir, siempre en relación y desde el punto de vista de una noción ordenadora. De este modo *la cosa en sí o nóumeno*, como aquello que subyace tras sus manifestaciones o fenómenos, queda fuera del alcance de nuestro conocimiento. Una intuición por medio de la cual fuera dado el objeto directamente a la conciencia, sin adaptarse a las formas de su capacidad cognoscitiva, es imposible, al menos para el hombre y para todo ser organizado como él a base de sensibilidad y entendimiento. Sólo podemos conocer las cosas en cuanto objetos de una posible experiencia. No obstante, Kant admite que la cosa en sí es pensable: aunque no la conocemos, podemos concebirla, y de hecho él la concibe o postula como condición de la realidad de los fenómenos.

Otro aspecto del kantismo que también ejemplifica la consideración no intuitiva de una realidad metafísica es la célebre postulación práctica de la libertad y la inmortalidad del alma. Ambas cosas están excluidas de la jurisdicción del conocimiento propiamente dicho, del conocimiento teórico, por no constituir objetos de una posible experiencia. Pero, *razona* Kant, lo que en sentido estricto no puede ser conocido por no poder ser ni empírica ni intelectualmente intuido, puede y debe ser postulado por la razón práctica cuando se aboca al conocimiento de los fines y reglas de nuestra acción moral. Sin dichos postulados —Dios existe, el hombre es libre, el alma es inmortal— se hace imposible el orden moral y no tienen solución los problemas que plantea, por ejemplo, el problema de la responsabilidad del sujeto moral humano.

Se comprende que la ambiciosa pretensión cognoscitiva de la intuición metafísica, concebida en los términos radicales expuestos más arriba, haya podido generar, como en el caso de Kant, serias dudas respecto a su posibilidad y alcances. De hecho, a ella afecta principalmente el escepticismo de muchos críticos contemporáneos respecto a la legitimidad de la intuición en general. Ya tendremos algo que decir respecto a ese escepticismo.

Limitémonos a observar, por ahora, que, tomada la intuición como órgano de acceso a lo absoluto y a su absoluta ciencia, queda al margen de la Gnoseología, a la cual incumbe la experiencia del conocimiento en su carácter progresivo y constructivo. Una intuición de realidades absolutas y una ciencia de ellas, de ser factibles, constituirían otro género de experiencia que la significada cuando hablamos del conocimiento humano. Difícilmente podemos conjeturar en qué consistiría una relación semejante, en que el objeto y el sujeto llegarían a identificarse y que no podría ser descrita ni comunicada mediante los conceptos y símbolos correspondientes al conocimiento en sus modalidades ordinarias

Si podemos, no obstante, considerar la intuición metafísica como un momento del conocimiento, es porque tomamos el concepto con menos extremismo que lo sugerido por su acostumbrada aplicación. De hecho, así lo utilizan a menudo los filósofos intuicionistas. Por lo pronto, en su empleo metafísico la intuición suele a menudo aparecer como cúspide de un proceso en que los propios métodos discursivos desempeñan un papel preeminente. Tal es el caso de la *dialéctica* platónica. El famoso recurso es camino y viaje que por modo gradual conduce, abandonando la vía de las percepciones sensibles, al conocimiento de la esencia inmutable de cada cosa, primero, y del Bien en sí, esencia absoluta de toda realidad, después. Camino, viaje: son términos de Platón mismo para referirse a la dialéctica. La intuición o conocimiento absoluto (nóesis) hállase al final de la ruta, que, como vía de la razón, es discursiva. La intuición no es aquí instalación súbita en el objeto, sino cumbre de un proceso al que concurren todos los recursos de la inteligencia reflexiva a partir del conocimiento sensible del mundo. El rigor constructivo del proceso está señalado por la exigencia de cuatro investigaciones propedéuticas, sin cuyo auxilio no hay posibilidad de alcanzar la meta del conocimiento absoluto: la aritmética o ciencia de los números con el arte de calcular a que se aplica; la geometría o ciencia del espacio; la astronomía o ciencia de los movimientos en el cielo, y la música, "ciencia hermana de la astronomía", y que estudia los movimientos armónicos que percibe el oído[9]. Salta a la vista, dado el carácter matemático de tales investigaciones, el papel esencial

[9]Platón, *República,* 522b - 531c (Traducción de José M. Pabón y M. Fernández Galiano, Edición bilingüe del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949).

que confiere Platón al pensamiento discursivo en la conducción del saber hasta esa cúspide metafísica de "la verdad en sí" o conocimiento del Bien. Y ese mismo papel se pone de relieve en la definición del método: "Cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón (logos) y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia (*nóesis* = intuición intelectual), lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible..."[10].

Pero debe tenerse asimismo en cuenta que a menudo la intuición metafísica es invocada por los filósofos, no como acceso a lo absoluto —en el sentido de *la* realidad única y última de toda cosa real y posible— sino más limitadamente como acceso a la esencia de alguna forma particular de realidad. Así, piensan algunos, conocemos que algo *existe*: que existen cosas materiales o que existen otras mentes, aparte de la propia; así, piensan otros, reconocemos la unidad material del universo, o, al revés, su unidad espiritual. La propia intuición bergsoniana tiene este carácter limitado: lo que el filósofo pretende conocer intuitivamente no es el "ser en sí", sino el modo de ser temporal, creador y libre del universo como conjunto de seres materiales, orgánicos y espirituales.

2.7 *Intuición axiológica*. Menos debatible, sin duda, que en su forma metafísica, la intuición ofrece, no obstante, algunos problemas al considerarla en su aplicación axiológica. Como lo indica su nombre —derivado del griego *axios*: lo recto, adecuado, justo— es el conocimiento inmediato del *deber ser* de las normas y del *valor* de las cosas. El objeto de visión directa no es ya aquí una cualidad o relación sensible de las cosas, ni la relación entre conceptos o entre enunciados, ni un contenido de la conciencia, sino algo referente, mas no idéntico, a todo eso: la esencia y la existencia actual de un valor. Se trata de la *esencia* de un valor cuando reconozco la imperatividad de un mandato como "debemos ser leales", o la excelsitud comparativa de la justicia respecto a la conveniencia personal, o el antagonismo ético entre la crueldad y la compasión. Se trata, en cambio, de la *existencia* de un valor, cuando constato la belleza de una forma, la nobleza de una conducta generosa, la elegancia de un movimiento, y en general, la presencia de un valor en alguna persona, situación o cosa.

[10] Platón, *República*, 532a - b (Ed. cit.).

En el primer caso reconocemos ideales o imperativos (de bondad, belleza, destreza, etc.); en el segundo, instancias concretas que los realizan.

La intuición axiológica es el conocimiento de tales imperativos y existentes valiosos *en su imperatividad y valor*. Esto último ha de recalcarse, pues tanto la imperatividad (por ejemplo, de lo justo, de lo bello, de lo elegante) como lo valioso (por ejemplo, la justa sentencia de un juez, la bella sinfonía, un traje elegante) pertenecen a un ente, a algo que los porta, y que tiene su propia constitución. Así, la justicia es un *cierto tipo de conducta exigible*; la bella sinfonía, *cierta realidad sonora* que admiramos. Lo que la intuición axiológica pretende conocer no es ni aquel tipo de conducta (que como concepto puede ser conocido por intuición eidética o construido por inducción) ni esta realidad (que como cosa psico-física puede ser conocida por intuición empírica y psicológica). Su objeto propio es la *imperatividad* de ese ideal de conducta que llamamos justicia, y el *valor estético* de esa estructura sonora que es la sinfonía.

Estas consideraciones tienen otro interés, aparte del de ayudarnos a clarificar el alcance de la intuición del valor. Nos muestran, en efecto, que, al modo de otras experiencias intuitivas —por ejemplo, la intuición metafísica y la intuición lógica—, ésta es un acto fundado de conocimiento, que se ha de apoyar en otros actos intuitivos. Así, la imperatividad de la justicia ha de ser intuida conjuntamente con la idea de un cierto estilo de comportamiento. De igual manera, la belleza de una obra de arte sólo puede ser conocida a partir de la intuición empírica de sus cualidades sensibles (color, forma, estructura). Ver una estatua (en el sentido psico-físico de verla) y oír una melodía (en el sentido psico-físico de oírla) son condiciones esenciales al reconocimiento de su valor. Pero es también esencial el conocimiento introspectivo de nuestra propia psique en su reacción ante lo visto u oído. La belleza de uno y otro objeto de percepción se manifiesta en un modo peculiar de sentirla emocionalmente. A la intuición empírica del objeto se agrega un acto de vivencia subjetiva. En ambos se apoya la intuición del valor en sentido estricto, sin confundirse con ninguno de los dos.

La intuición axiológica, podemos decir en conclusión, es un acto de intuición fundada, que ha de sostenerse en otros actos intuitivos. Ello engendra algunas dificultades para discernir su objeto específico: como valoramos en función de lo que vemos y sentimos

(y quizás de otras cosas más), nos es difícil aislar el acto específico de visión del valor mismo, que no es ni la cualidad física percibida por los sentidos ni la emoción experimentada. ¿Qué es, pues? La inteligencia de la intuición axiológica queda así supeditada a la de la naturaleza del valor. Pero es un tema del cual no nos ocuparemos esta vez.

3. *Posibilidad y valor cognoscitivo de la intuición*

3.1 La Gnoseología no puede desentenderse de algunos problemas que origina la admisión de una capacidad intuitiva como la descrita, y de su papel en el proceso del conocimiento. El estudio de tales problemas ha llevado a algunos filósofos, provenientes en su mayoría de los círculos pragmáticos y positivistas contemporáneos, a negar la existencia de una función semejante y a eliminar el término correspondiente del lenguaje de la Filosofía.

Dos son las razones principales del desacuerdo así planteado con las tradiciones intuitivistas en Filosofía. Señalemos, en primer término, el carácter subjetivo de la intuición. La experiencia intuitiva, se dice, es personalísima y tiene mucho en común con el éxtasis místico. Su objeto —sea algún aspecto de lo real, como en la intuición metafísica, o la esencia y existencia de un valor, como en la intuición axiológica, o un contenido de conciencia, como en la intuición psicológica— pertenece al dominio privado del sujeto y escapa al ámbito público donde se constituye el conocimiento objetivo. Desde el momento en que el objeto se radica en la intimidad cerrada de alguien, deja de ser comunicable, porque los símbolos que intentan expresarlo carecen de significación para los demás. Por otra parte, semejante radicación impide —y esto es más grave— el necesario discernimiento entre lo que pertenece al objeto y lo que ponen en él las variables subjetivísimas de la emoción, la voluntad y el deseo del sujeto. ¿Es algo propiamente real, dato de cosa existente, lo que percibe el conocedor "intuitivo", o se trata más bien de una expresión de su fantasía, de un producto de sus prejuicios, de una imagen de sus deseos, o aun de una pura verbalización de pensamientos confusos?

3.2 Un aspecto particular de este subjetivismo lo encontramos en el carácter absoluto con que la intuición se presenta. Todo conocimiento, hemos visto, exhibe sus relaciones de fundamentación.

Una representación infundada no es cognoscitiva, aunque sea verdadera. Ello implica que el valor de un conocimiento es función de otro u otros conocimientos. Pero la intuición se admite como representación evidente por sí misma, como dato. Así la toma, por ejemplo, aunque polémicamente, Charles S. Peirce, precursor del pragmatismo y de las ideas neopositivistas, cuando la define como "conocimiento no determinado por un conocimiento previo del mismo objeto, sino por algo exterior a la conciencia"[11]. Considerar intuitivo un conocimiento equivale, según esto, a declararlo autosuficiente u originario; así lo hace la clásica doctrina de la intuición al atribuirle la inmediata relación con el objeto. Pero es esta autosuficiencia lo que parece sospechoso a lógicos y positivistas, por razones análogas a las señaladas más arriba. Apelar a la evidencia intuitiva es supeditar el saber a factores subjetivos sustrayéndolos al régimen de la verificación que le confiere valor de conocimiento. La llamada intuición —se arguye— ha sido una y otra vez invocada en apoyo de convicciones que el progreso del conocimiento crítico lleva a abandonar después. Es frecuente también que diversos individuos pretendan "evidencias" e "intuiciones" excluyentes respecto al mismo dominio de objetos y problemas.

3.3 La otra base de discusión parte de una duda más radical que las anteriores. ¿Hay, en verdad, tales conocimientos intuitivos? ¿Existe acaso alguna experiencia de relación inmediata con objetos que constituyendo un verdadero comienzo, sea independiente de todo conocimiento anterior? Muchos pensadores responden hoy negativamente a esta pregunta. Del modo más terminante lo había hecho ya Peirce, a mediados del siglo pasado. Su enseñanza fundamental en lo que concierne a la intuición es que no existe evidencia alguna de que el hombre posea una facultad semejante[12]. Lleva a dudarlo, por lo pronto, el hecho de que no dispongamos de un criterio cierto y generalmente aceptado para determinar cuáles conocimientos son intuitivos y cuáles no. Sobre ello reina el mayor desacuerdo entre los propios filósofos de la intuición. Pero además, ninguna de las experiencias

[11] Charles S. Peirce, *Questions concerning certain faculties claimed for man* (Journal of speculative Philosophy, vol. 2, pp. 103-114, 1868, Artículo recogido en *Values in a Universe of chance*, Ed. by Philip P. Wiener, Doubleday, N. Y., 1958).

[12] Charles S. Peirce, op. cit.

consideradas intuitivas lo sería de verdad. Tomadas en género en su puro carácter intuitivo, serían imposibles. Siendo el conocimiento un acto de la mente, ha de tener duración y desarrollarse en el tiempo; pero entonces la intuición sólo sería contacto o aprehensión inmediata del objeto en su primer instante; en el siguiente, ya habría dejado de serlo a menos de admitir que no ocupa tiempo, cosa inconcebible.

Examinando por separado algunas de las formas particulares de la intuición, Peirce cree posible demostrar que ninguna de ellas constituye conocimiento, como se supone que lo constituya una verdadera intuición. Por una vía de reflexiones iniciada ya antes entre los empiristas ingleses, intenta mostrar, por ejemplo, el carácter inferencial del conocimiento de nuestra propia existencia. Esta no nos sería dada inmediatamente, por acto directo de aprehensión, sino inferida durante nuestra primera infancia a partir de la experiencia del mundo exterior. De igual manera llegaría a adquirirse todo conocimiento relativo a nuestra vida psíquica. "No hay razón —proclama Peirce— para suponer una capacidad introspectiva; en consecuencia la única manera de investigar un problema psicológico es por inferencia a partir de hechos externos"[13].

En general, los argumentos del filósofo norteamericano suenan hoy en extremo anticuados, al cabo de un siglo de renovación de la Psicología. Pero aun prescindiendo de los progresos de esta ciencia, se puede plantear uno el problema lógico de cómo es posible que un "hecho externo" no conduzca a otros "hechos externos", sino a vivencias conscientes, y qué sentido tiene decir que éstas (dolores, imágenes, expectativas, placeres) sean "inferencias", es decir, "juicios", derivados de tales hechos[14].

No es necesario que nos hagamos cargo de los detalles de este enfoque empirista. Limitémonos a considerar en su conjunto las objeciones generales opuestas a la intuición.

3.4 Como muchos desacuerdos filosóficos, éste es en parte originado por el uso fluctuante e impreciso de los términos. Debido a

[13] Charles S. Peirce, op. cit.

[14] Si, a pesar de esta disposición adversa al pensamiento de Peirce sobre el conocimiento intuitivo, hemos destacado aquí su punto de vista, es debido a la altura intelectual del gran filósofo "pragmaticista" (como él se llamaba) y a la importancia que tiene en nuestro tiempo otro aspecto de sus multifacéticas ideas —su doctrina de la Ciencia.

ello, los argumentos principales del antintuitivismo son a la par justos e inapropiados, según cual sea la especifica acepción en que se considere el término en debate. Las objeciones son válidas si, tomado el concepto de intuición en su más radical alcance, queremos significar al mismo tiempo: a) conocimiento de un existente; b) conocimiento que ha de aprehender todo su objeto, y c) que ha de ser absolutamente originario, es decir, independiente de otros conocimientos.

Sin embargo, no es éste el significado de la intuición en la mayoria de los filósofos, o, al menos, no es el único, ni siquiera el fundamental. Los casos extremos de Platón y Bergson confirman con elocuencia el punto. En uno y en otro la intuición tiene un carácter metafisico y es invocada como fuente del conocimiento de una cosa en si, de un objeto como realidad subyacente: la Idea del Bien, en el caso de Platón, la duración pura (el tiempo como realidad espiritual) en el caso del segundo. Ambos filósofos pretenden alcanzar intuitivamente la presencia misma del objeto, presencia que, en cuanto tal, no es sólo inferida, sino experimentada. *En este sentido*, el conocimiento intuitivo es para ellos independiente de conocimientos anteriores. Pero sólo en ese sentido, pues tanto la *nóesis* platónica como la *intuición* bergsoniana son experiencias situadas al término del camino discursivo de la ciencia y suponen conocimientos previos que facilitan el acceso a lo intuido. Ya mostramos esto con cierto detalle a propósito de la dialéctica en Platón. En cuanto al pensador francés, sus propias palabras no dejan lugar a dudas (como tampoco la aplicación de su método a determinados problemas filosóficos, v. gr., el de la conciencia): "Aun en el caso simple y privilegiado —ha escrito— que nos ha servido de ejemplo, aun para el contacto del yo con el yo, *el esfuerzo definitivo de intuición distinta sería imposible a quien no hubiera reunido y confrontado entre sí un gran número de análisis psicológicos*[15]. Los maestros de la Filosofía moderna son hombres que asimilaron todo el material de la ciencia de su tiempo. Y el eclipse parcial de la Metafísica, desde hace medio siglo, tiene por principal causa la extraordinaria dificultad que el filósofo experimenta hoy dia para tomar contacto con una ciencia que se vuelve cada vez más dispersa. Pero la intuición metafisica, *aunque sólo se pueda llegar*

[15]El término *análisis* se contrapone en la filosofía bergsoniana al de intuición y señala el conocimiento conceptual de las ciencias matemáticas y experimentales.

a ella gracias a conocimientos materiales, es una cosa enteramente diversa del resumen o la síntesis de esos conocimientos"[16]. Salta a la vista que, como en el caso de Platón, en el de Bergson tampoco ha de entenderse la experiencia intuitiva como un saber *ex-nihilo*, separado del contexto general del saber: es por su cualidad otra cosa, pero se halla funcionalmente ligada al proceso total del conocimiento. Un aspecto importante de la critica anintuicionista, sobre todo la de Peirce, queda así de hecho invalidado. Por modo similar se invalida el otro, relativo a la extensión del acto intuitivo en el tiempo y a la consiguiente imposibilidad de una presencia *actual* de ningún objeto ante la conciencia. En términos generales, la observación es justa, y por eso es posible concluir que todo conocimiento es un proceso. Pero ello no imposibilita la intuición. En primer lugar, porque el tiempo presente de una experiencia no es el instante matemático, el punto temporal abstracto, que carece de duración. El presente psicológico de un acto cualquiera de percibir, sentir, imaginar, desear, es un tiempo con espesor prolongado y denso, que no hay por qué convertir en una serie de instantes; yo veo *ahora* al gato que duerme en la ventana, y *mientras* lo veo el gato está ahí, con real presencia: un instante de percepción se prolonga en el otro y forma un espesor de tiempo actual. Sería absurdo descomponer la unidad de esta experiencia y decir que tengo del gato una serie discontinua de imágenes instantáneas que dejan de ser apenas se constituyen. En definitiva, la intuición cesa: su tiempo ha transcurrido y la conciencia está ya en otra cosa, ocupada, por ejemplo, con un proceso de inferencia, o con otras intuiciones. Pero aquélla está ahora representada en la memoria, y en tal condición, puesta al servicio del proceso cognoscitivo.

3.5 Estas consideraciones no intentan desconocer el positivo papel que corresponde al examen crítico de la intuición en el estudio del conocimiento. Hay mucha impureza que expurgar y oscuridad que disipar respecto a esta debatida vía de acceso a los datos del saber. Los problemas son particularmente agudos en el campo metafísico. Aquí la intuición se hace sospechosa de misticismo, de cosa no ya tanto cognoscitiva, como existencial y, por ende, incomunicable. Algo de eso ocurre con Platón y con Bergson; en

[16]Henri Bergson, *Introducción a la Metafísica* (Trad. de Rafael Moreno, Centro de Estudios Filosóficos, Univ. Nac. Autónoma de México, 1960, p. 47). Destacados nuestros.

este último, sobre todo, por la radical interpretación del concepto en su sentido introspectivo. Para Bergson, en efecto, la experiencia intuitiva originaria es "el conocimiento íntimo del espíritu por el espíritu". Dicha experiencia es, por definición, vivencia interior: lo real de la psique se conoce por dentro, y se conoce como flujo, como cambio cualitativo continuo en el tiempo, como *duración concreta*. Ello le permite al filósofo definir también la intuición como "un conocimiento interior, absoluto, de la duración del yo por el yo mismo"[17]. Sus primeros estudios filosóficos[18] se proponen mostrar en qué consiste este "conocimiento de la duración del yo por el yo mismo". Pero, obviamente, no podía resignarse el filósofo a encerrar su ciencia en la contemplación exclusiva de sí mismo. La intuición puede ser dirigida con igual justeza, piensa Bergson, al resto de la realidad, a la cual pertenece, como parte, la conciencia individual. Aplicada al conocimiento de la materia y de la cultura, continúa siendo lo que era en su dominio originario: conocimiento de las cosas vistas por un espíritu que se ha instalado en su interior, en la corriente de su duración y movilidad. De ahí el concepto generalizado de la intuición bergsoniana como *entrada* en la cosa misma que se conoce: "llamamos aquí intuición —escribe— a la *simpatía* por la cual uno se transporta al interior de un objeto, para coincidir con aquello que tiene de único, y en consecuencia de inexpresable"[19]. Bergson cree, pues, posible —y es un supuesto fundamental de su método— pasar de la interioridad de la conciencia a la "interioridad" de las cosas.

Pero con ello las ideas van dejando de ser claras, y nos queda la impresión de asistir a uno de esos espectáculos de ilusionismo que, complaciéndonos inicialmente con algunas percepciones obvias, nos cogen en distracción y nos hacen ver lo imposible. El conocimiento que lo instala a uno en el interior de las cosas y le permite *coincidir* con su movilidad, ya no es, en efecto, idéntico a la experiencia introspectiva de nuestro propio interior. Valga siquiera esta razón: aquellas cosas son tales *cosas*, son tales *realidades*, justo en la medida en que no son nosotros mismos y carecen de interior. La interioridad es un modo de ser de la conciencia humana. Proyectarla a las cosas es antro-

[17] H. Bergson, op. cit., p. 18.

[18] H. Bergson, *Les donnés inmediats de la concience* (Presses Universitaires de France, Paris, 1946, 53 ème., ed. Cap. II).

[19] H. Bergson, *Introd. a la Metafísica*, ed. cit., p. 11.

pologizarlas, hacerlas desaparecer por arte de magia. El conocimiento del mundo exterior no es *coincidencia,* justo porque su función consiste en ponernos en relación con otra cosa que nosotros mismos: piense Ud. en la coincidencia con la cosa, y ya no piensa en su *conocimiento* de ella, porque entonces no hay ni Ud. ni cosa; coincida con la cosa, y ya no la conoce: la *es.*

Los escrúpulos lógicos y positivistas frente a la intuición pueden prender así en suelo ricamente abonado. Los escrúpulos frente a *este tipo* de intuición —debiéramos decir, para ser exactos. Porque no todos pueden ser tomados de esa manera, y ni aun la forma metafísica es concebida así por todos los filósofos. Bergson mismo, que la define y exalta una y otra vez en esos términos (entrar en las cosas, coincidir y aun simpatizar con ellas), retrocede un poco frente a las consecuencias irracionalistas y místicas de su concepto, y advierte que su intuición no tiene nada de misterioso, que pasa por el camino de la razón, que "no es un acto único, sino una serie indefinida de actos" y, en fin, que no es privilegio de un individuo sino patrimonio de todo pensador.

3.6 Es, en verdad, el papel cognoscitivo de la intuición el que interesa a la Filosofía, y en particular a la Teoría del Conocimiento: es decir, aquella función de contacto con objetos, sean éstos de la clase que fueren (cualidades, relaciones, cosas, esencias, valores). En este sentido, tanto la percepción interna como la exterior son modelos de experiencia intuitiva. Curiosamente ni Peirce ni Bergson —la "izquierda" y la "derecha", dos extremismos, del problema del conocimiento— se refieren a la intuición empírica cuando hablan de la intuición. El primero, por considerar a toda percepción exterior como una inferencia; el segundo, por creer que falsea la realidad profunda, el flujo interior continuo de las cosas. Así se explica que aquél pueda negar la existencia de puntos de partida intuitivos en el conocimiento del mundo, y que para éste la intuición sea un acto de endopatía, de penetración y disolución en el ser de las cosas. El resultado es en ambos casos el mismo: ninguno de los dos pensadores da cuenta de la verdadera experiencia cognoscitiva. Un conocimiento de puras inferencias, un pensamiento discursivo que no tomara pie en un contacto inicial directo con objetos y que no condujera a otros contactos, sería como el viaje perfecto en un avión que no hubiera despegado en parte alguna ni fuera a aterrizar jamás: viaje imposible, que de no serlo, carecería de toda función. Por

otra parte, un conocimiento que absorbiera al sujeto en el objeto para "hacerlo coincidir con él" no sería, por ese solo hecho, conocimiento, y no serviría como modelo para la interpretación de la experiencia humana del saber (lo que Bergson, por cierto, no pretende), pero tampoco sería un saber de la realidad (lo que Bergson sí pretende), pues el término "realidad" sólo tiene sentido para un sujeto que no se confunde ni "coincide" con ella. La de Bergson, muy a pesar suyo y habida cuenta de la profundidad de sus enseñanzas y de las precauciones racionales que adopta de continuo, es realmente, y por lo que toca al alcance exterior de su método introspectivo, una ilusión metafísica más de esas que denunciara Kant dos siglos antes.

Pero ilusión es también la del positivista que, como Peirce, cree poder prescindir de todo acto intuitivo y, por consiguiente, de toda presencia de objetos. Quien busca la ilusión se ve obligado, cuando los mecanismos imaginistas no funcionan, a negar de golpe lo palpable. El caso de Peirce es, en este sentido, ejemplar. Todo conocimiento, piensa, deriva de un conocimiento anterior: todo saber es, pues, inferido. A uno le asaltan varias dudas al respecto, pero quizás, por economía de pensamiento, podría conformarse con hacer valer la más obvia y decisiva. Ciertas cualidades de las cosas —el color rojo de un trozo de paño, por ejemplo— no son inferidas sino dadas: constituyen uno de los puntos de partida fundamentales de nuestro conocimiento del mundo exterior. ¿De qué conocimiento previo podría venir el de la cualidad *rojo*? El carácter crítico de la pregunta se refleja en el carácter crítico de la respuesta de Peirce; la afirmación absoluta de un *factum* sólo puede rechazarse por la negación absoluta de un *dictum*. El filósofo niega, en efecto, que la cualidad específica de lo *rojo* forme parte de nuestra representación de la cosa roja. Tanto es así, arguye, que un individuo para quien las cosas rojas fueran azules y las azules rojas, se comportaría ante unas y otras del mismo modo que yo; uno y otro manejaríamos los mismos símbolos y estableceríamos las mismas relaciones entre ellos. Y esto es lo que interesa, piensa Peirce, pues el conocimiento es sólo un sistema de símbolos y relaciones. En general, esta afirmación es correcta, aunque excesiva: si el conocimiento fuera *sólo* un sistema de símbolos, no significaría nada. Pero a decir verdad el conocimiento significa algo muy importante: significa cosas, hechos, vivencias, experiencias, expectativas. Por ejemplo, el concepto de *rojo* significa la cualidad así llamada. En algún

momento el símbolo nos conduce a una vivencia; su valor cognoscitivo consiste en su capacidad de apuntar a ella, directamente o por medio de otros símbolos. Además —y esto es también importante— el símbolo mismo, para operar como tal, ha de ser reconocido en su cualidad individual (por ejemplo, en el sonido de la palabra o en el grafismo de la letra "y"), lo que implica descansar en una vivencia. Es decir, el símbolo, tanto por lo que significa como por lo que es, depende en última instancia de factores extrasimbólicos. No se ve la posibilidad de prescindir de la intuición al describir el proceso cognoscitivo como mecanismo de simbolizaciones.

Que ello no es posible lo demuestra, además, como lo hemos ya señalado, el análisis del propio conocimiento inferencial. Sea que éste se resuelva en un encadenamiento deductivo de proposiciones, sea que consista en una generalización a partir de los hechos observados o en otro proceso más complicado de pensamiento ilativo (por ejemplo, el de un juez al decidir que las relaciones del acusado A con la víctima B no confirman la hipótesis de que A es el autor del crimen), siempre lo encontraremos sostenido por actos intuitivos. No podemos pasar lógicamente de una proposición a otra si no *vemos* la necesidad de su enlace o la necesidad de aplicar en su caso una regla de operación ya definida. Por eso, el resultado del pensamiento discursivo tiene el carácter de un saber mediato o derivado; pero el fundamento de que ese resultado depende es una relación intuitivamente conocida.

Esta fue siempre, por lo demás, la enseñanza de la lógica clásica. Y no deja de ser significativo que después de tantas vueltas y revueltas como han dado al tema los empiristas y lógicos contemporáneos, se llegue entre ellos mismos a idéntica conclusión. He aquí, por ejemplo, lo que en definitiva concluye Reichenbach, uno de sus mejores representantes, en una exposición en donde el término "intuición" se reemplaza por los de "evidencia lógica" y "auto-evidencia". "Debemos admitir, pues —escribe Reinchenbach—, que la lógica simbólica no puede desembarazarnos del uso de la evidencia lógica. No podemos prescindir de esta herramienta heredada de la lógica tradicional. Podemos, sí, hablar de progreso, en cuanto la lógica simbólica aplica la autoevidencia en una escala menor, y la restringe a procesos de pensamiento de carácter muy simple. Constituye ciertamente una ventaja que podamos emplear, como de suyo evidente, sólo asertos muy simples, para derivar después la necesidad de asertos

complicados mediante pasos que requieren, otra vez, sólo la evidencia de operaciones simples de pensamiento. Hay grados de evidencia; y podemos felicitarnos si nos es posible reemplazar la evidencia dudosa por cadenas de operaciones intelectuales, cada uno de cuyos eslabones representa un grado más fuerte de evidencia. Por otra parte, hay muchas conclusiones que no aparecen en absoluto evidentes, pero que resultan serlo cuando usamos tales encadenamientos. No es, por ejemplo, evidente que el teorema de Pitágoras se siga de los axiomas de Euclides; pero podemos derivarlo de una cadena de inferencias, cada una de las cuales conlleva un alto grado de auto-evidencia"[20].

3.7 La atención prolija que hemos concedido al tema del conocimiento intuitivo corresponde a la importancia principal que tiene en el conjunto de la Filosofía. De él dependen, en efecto, algunos contenidos decisivos de la Metafísica, la Axiología y la Antropología Filosófica. La misma Lógica, no obstante su índole formal, no escapa a las consecuencias derivadas de la admisión o rechazo de los recursos intuitivos del pensamiento. Puede decirse, en definitiva, que hasta la posibilidad de la Filosofía como dominio específico del saber racional está ligada a la legitimidad de los métodos intuitivos.

Pero el asunto incumbe sobre todo a la Teoría del Conocimiento. Su tarea de describir y comprender ideas y experiencias tales como pensar, creer, verdad, verificación, fundamento, representación, símbolo, inferencia, duda y otras análogas, tiene estrecha relación con él. Nuestro balance es que conocer significa siempre intuir o construir expectativas de intuición, sea que intuyamos la relación actual de un objeto con la conciencia, o la relación de fundamento entre representaciones que eventualmente pueden ser convertidas en relaciones con el objeto mismo. El sentido de esta fórmula general queda referido al análisis precedente. Conviene, sin embargo, que insistamos en un punto, el más crítico, quizás, en toda la cuestión.

Los escrúpulos señalados por algunos filósofos respecto de la intuición se justifican como medidas precautorias ante un recurso que, por su naturaleza, puede afectar a la función comunicativa y al imperativo de intersubjetividad, propio del conocimiento humano. Encerrados en nuestras intuiciones,

[20] Hans Reichenbach, *Elements of symbolic Logic* (Macmillan Co. N. Y., 1952, IV, § 34, p. 184).

careceríamos de conocimiento en sentido estricto, y no por quedarnos a solas con un mundo privado, sino por no poder compartirlo, y, al no compartirlo, no poder determinarlo como mundo, como cosa transubjetiva, abierta en principio a cualesquiera otros sujetos humanos. La idea de conocimiento lleva, en efecto, envuelta la idea de *mundo cognoscible*, de mundo expuesto a otro sujeto que el que conoce.

Esta consideración nos permite eliminar la dificultad mayor que encuentran algunos en la intuición: su absolutismo. La intuición de lo absoluto absolutizaría a cualquier sujeto, sumiéndolo en el ensimismamiento radical, que sería también el nirvana final. Ya no podríamos hablar de conocimiento. Mientras hablemos de él, se tratará de un proceso, en que siempre será posible distinguir cuatro aspectos: vivencias, señalización, comunicación, anticipación de vivencias. El aspecto intuitivo *sine qua non* del conocimiento son las vivencias: mediante ellas estamos en contacto con los objetos, tan exteriores y espaciales como en la percepción, tan interiores y temporales como en la introspección, tan intemporales e inespaciales como en la intuición de esencias y de las relaciones lógicas. La vivencia está en el origen del proceso cognoscitivo: porque vemos, palpamos, sentimos un mundo, y porque nos sentimos a nosotros mismos, y porque viendo y sintiendo estamos ya pensando, nos disponemos a conocer. Ello implica salir a la búsqueda de nuevas vivencias y de anticiparnos a ellas. Para esto imaginamos, conceptualizamos, generalizamos, juzgamos, inferimos, clasificamos, simbolizamos, y en fin, nos comunicamos con el prójimo. Es el aspecto discursivo de nuestro pensamiento. A través de él, las intuiciones originarias son sometidas a un proceso de organización intersubjetiva: las sacamos de nosotros mismos mediante símbolos, y, comparadas, diferenciadas y asociadas entre sí, construimos, valiéndonos de un lenguaje apropiado, un mundo común de significados con el prójimo. Así, por ejemplo, mis diversas vivencias de una cierta cualidad óptica de las cosas se convierten en el concepto de *lo rojo,* y mediante esta señal lingüística, "rojo", me instalo con mi interlocutor humano en un mundo a la par objetivo, el de las cosas, e intersubjetivo, del lenguaje común. Los procesos ulteriores de la conceptuación y de la simbolización nos llevan, por la vía del enunciado y del razonamiento, a ese complicado aparato del discurso racional, tanto del sentido común como de las Ciencias y la Filosofía. Pero este proceso, que se ha originado en mi expe-

riencia de las cosas y de mi propio ser, tiene como fin llevarme otra vez a las cosas y a mí mismo. Sus operaciones simbólicas no son un juego más del *homo ludens*. Tratándose del conocimiento, el hombre se pone serio y lo que hace es trabajo. El símbolo y las operaciones simbólicas sólo tienen sentido en cuanto significan. Si sólo significan otros símbolos, como en los diccionarios, su promesa de sentido se traslada a los signos significados, y a éstos les pedimos cuenta: que muestren algo, que nos lleven por fin a la vivencia o a la expectativa de vivencia que esperamos algún día ver cumplida. El pensamiento discursivo sólo puede realizar su función cognoscitiva conduciéndonos a nuevas intuiciones, a experiencias de ver y palpar. ¿No es acaso esto lo que llamamos verificar —no ya sólo demostrar— una proposición?

Capitulo IV

Las formas a priori y a posteriori del Conocimiento

1. *La noción general del a priori y del a posteriori*

Independientemente de su carácter intuitivo o discursivo, el conocimiento puede revestir las formas de la *aprioridad* y de la *aposterioridad*. Ambos términos aluden a una relación de precedencia lógica entre el conocimiento y la experiencia: conocimiento *a priori* es el que precede y *a posteriori* el que sucede a la experiencia. De acuerdo con ello, podemos decir que sabemos a priori que 3 veces 7 es 21, pues no necesitamos recurrir a la experiencia para aprenderlo: a ésta ni siquiera pedimos que lo confirme y menos aún que nos lo enseñe. Lo mismo cabe decir del pensamiento "si Locke nació antes que Leibniz y éste antes que Kant, Locke nació antes que Kant". Sólo por medio de la experiencia nos enteramos de las edades relativas de los miembros sucesivos de la serie; pero ya no necesitamos acudir a aquélla para conocer la relación entre los términos extremos. Si consideramos, en cambio, nuestro saber respecto al color del oro, a la gravitación de los cuerpos, a la estructura atómica de la materia, a las cualidades morales de un individuo, a la abolición de la pena de muerte en Inglaterra, a la existencia de tal o cual propósito en el ánimo, podemos darnos cuenta de que dependemos de la experiencia: sólo ella ha podido instruirnos sobre cada una de esas cosas, y a ella compete confirmar o invalidar los asertos correspondientes.

La experiencia de que aquí se trata es, en primer término, la de los sentidos, y decimos que una proposición matemática expresa un conocimiento *a priori* y que el juicio "las rosas florecen en primavera" es *a posteriori*, en cuanto aquélla es independiente y éste, en cambio, resultado, de nuestras percepciones. Pero la referencia a la percepción, sin más, es insuficiente para definir los conceptos de *a priori* y *a posteriori*. Y ello porque la idea de experiencia cubre también el dominio no sensorial (o senso-

rialmente inespecífico) de la introspección, que constata nuestros propósitos, recuerdos, emociones, procesos de reflexión, deseos y demás datos del acaecer psíquico personal. Ampliando convenientemente el término percepción, podríamos hablar de percepción interna en estos casos en que el órgano perceptor no está específicamente definido como en el de la percepción exterior (vista, oído, tacto, sentido térmico) y en que lo percibido son procesos referidos al sujeto consciente. El conocimiento a priori es, pues, independiente no sólo de la experiencia sensorial en sentido estricto, sino también de la experiencia introspectiva o propiamente interna.

Pero debiera considerarse también el uso aún más amplio que suele hacerse del término "experiencia" cuando se aplica a situaciones de compleja urdiembre emotivo-intelectual, como los valores, o cuando se lo extiende a esos objetos suprasensibles, llamados comúnmente metafísicos. Ni el sentido externo ni el interno, sino una peculiar integración de ambos, o, en opinión de algunos, cierta capacidad extrasensorial de percepción, determinan aquí el dominio de la experiencia. Tal sería el caso de nuestro conocimiento del valor estético de una obra de arte, de la apreciación del valor moral de una conducta, o de la intuición de las Ideas en el sistema platónico. El carácter *sui generis* de estos tipos de experiencia y la existencia de los correspondientes objetos y capacidades suprasensibles de percepción es materia de radical desacuerdo entre los sistemas. Las tendencias empiristas han tendido a mirar siempre con desconfianza toda pretendida "experiencia" ajena a la percepción y toda entidad real que no se resuelva en propiedades y relaciones sensorialmente definibles. Por modo más o menos uniforme, tales entidades (absoluto, belleza, devenir, sustancia, bien, espíritu) se interpretan, ya como inferencias innecesarias o mal fundadas, ya como conceptos formales, ya como palabras sin sentido cognoscitivo: en todo caso se niega la experiencia *sui generis* que pudiera revelárnoslas.

El valor de estas críticas no afecta, sin embargo, a nuestra comprensión del término "experiencia" como criterio de distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. Sea que lo tomemos con alcance estricto de experiencia sensorial, o en uno más amplio que incluya la introspección, o aun en el sentido lato de intuición metafísica, el carácter del conocimiento se determina por su relación con la experiencia, en cualesquiera de las acepciones reconocidas al concepto.

Siendo ello así, únicamente los conceptos y las proposiciones pueden ser *a priori* o *a posteriori*, pues sólo en su respecto es posible considerar relaciones de anterioridad o de posterioridad con la experiencia. Tiene sentido, en efecto, preguntarse si las nociones de *causa* y de *sustancia* son condición previa o resultado del conocimiento sensorial del mundo físico, condición previa o resultado de la apercepción de nuestros cambios psíquicos. También tiene sentido plantearse la cuestión de si un juicio como el principio de razón suficiente de Leibniz —"ningún hecho podría resultar existente y ningún enunciado verdadero sin el concurso de una razón suficiente de por qué tiene que ser así y no de otro modo"[1]— es anterior o posterior a la experiencia. No lo tiene, en cambio, considerar semejantes problemas respecto a la sensación y percepción. Estas definen una de las modalidades de la experiencia; no la anteceden ni la suceden, son parte de ella y, como tales, constituyen una medida del carácter *a priori* o *a posteriori* del conocimiento, carácter que, por tanto, no puede predicarse de ellas mismas.

Cosa distinta es el problema de si la percepción contiene o no elementos *a priori* en su estructura, elementos análogos al concepto y al juicio y que el proceso del conocimiento incorporaría en la experiencia sin que fueran aportados por ella misma. De hecho, algunos filósofos responden afirmativamente a esta pregunta, admitiendo que el contenido empírico de la percepción se presenta en ella organizado por factores *a priori*. Para Kant, por ejemplo, esos elementos son, principalmente, el espacio y el tiempo —formas a priori de la sensibilidad, como él las califica. La estructura del espacio, según es descrita por las leyes de la geometría euclidiana, no parece, en efecto, ser dada por los sentidos ni identificarse con los contenidos de la sensación, aunque tales contenidos se presentan normalmente con propiedades espaciales. Su espacialidad sería, más bien, un factor a priori introducido en la percepción por un recurso de conocimiento no sensorial.

Pero la percepción no es el único grado del conocimiento que exige consideraciones especiales a propósito del problema del *a priori*. Algo similar ocurre con el razonamiento. Por lo pronto, no constituye un género particular de representación, sino un modo de conferir valor cognoscitivo al juicio mismo. La función

[1]Leibniz, *Monadología*, 32.

representativa del razonamiento se cumple, en efecto, a través de la conclusión, que es un juicio. Así, en la estructura lógica "Si todos los S son P y A es S, entonces A es P", la representación del caso es "A es P": la operación raciocinante sólo ha cumplido la función de conferirle fundamento, es decir, valor cognoscitivo. Todo lo concerniente a la aprioridad o aposterioridad de la proposición vale, pues, para el razonamiento. Pero vale con una limitación muy importante, y es que el razonamiento sólo puede generar juicios *a priori*. Cuando razonamos, pasamos de un juicio a otro, haciendo funcionar leyes formales de explicitación y extensión de nuestro pensar, relaciones internas de los juicios entre sí, en cuanto miembros de un sistema de pensamientos. La experiencia no juega allí ningún papel determinante, ni siquiera para establecer si hemos razonado bien a partir de las proposiciones y con los principios lógicos de que disponemos. Es verdad que ella puede confirmar o invalidar las conclusiones del razonamiento, en cuanto dichas conclusiones pretenden describirla o interpretarla. Es frecuente, en efecto, que la experiencia nos dé con un palmo de narices, no obstante las lindas razones con que hayamos podido sostener un juicio. Pero un razonamiento no se hace ni más perfecto porque la experiencia lo confirme, ni menos perfecto porque lo invalide. Su validez no depende del valor empírico del juicio a que conduce. En la historia de la Ciencia hay ejemplos de esta clase y la vida cotidiana también abunda en ellos. Recordemos el caso de la negación del vacío en la física aristotélica. Por modo formalmente impecable, el Estagirita podía concluir que el vacío, postulado por las antiguas enseñanzas de Demócrito, era inconcebible. He aquí el argumento: "La velocidad de caída de los cuerpos es proporcional al peso y a la menor densidad del medio; pero dos cuerpos de peso diferente caerían en el vacío con velocidades desiguales, dado su peso, e iguales también, por falta de resistencia; además, siendo la densidad cero, las velocidades serían infinitas. Todo ello es absurdo; luego el vacío es imposible"[2]. Hoy sabemos que los cuerpos en el vacío, al caer desde una misma altura, lo harían con velocidades iguales y finitas, según la fórmula $v = gt$. No obstante, el razonamiento aristotélico era correcto, dadas sus premisas. Mas éstas no lo eran: de hecho, la velocidad de caída libre no es directamente

[2]Aristóteles, *Física*, IV, 8. El esquema anterior resume una exposición mucho más extensa y compleja del texto aristotélico.

proporcional al peso, sino a la aceleración *g* y al tiempo[3]. Por modo semejante, aunque en otro nivel de pensamiento, el orador político puede proclamar, con lógica también perfecta, que sus adversarios son enemigos del pueblo, a partir de la arbitraria premisa de que sólo los miembros de su partido quieren el bien de aquél.

Tampoco ha de verse un tropiezo para reconocer el carácter *a priori* de todo razonar en la circunstancia de que el *uso concreto* de nuestra facultad pensante contiene de hecho numerosos elementos *a posteriori*. Pero es que este uso concreto no implica, justo por ser concreto, un razonar puro, sino la integración del razonamiento en un proceso discursivo más amplio, justo el que llamamos "pensar". Cuando pensamos no sólo razonamos; hacemos otras cosas más, por ejemplo, verificar o conjeturar la verificación de nuestras conclusiones parciales, allegar informaciones sobre hechos relevantes que pueden confirmar o rectificar nuestras premisas, dudar sobre todo ello y reiniciar el discurso para llevarlo por otras vias, examinar el lenguaje utilizado para precisar su sentido, eliminando las nociones equivocas, etc. El pensar concreto hace operar todas las potencias intelectuales en función de la experiencia: el razonamiento es sólo una de ellas y con ellas se mezcla a lo largo del proceso. Pero no pierde su papel

[3]Es interesante consignar aqui un hecho no ignorado por los historiadores de la ciencia antigua, pero comúnmente preterido por los comentaristas. Los puntos de vista de Aristóteles, que serian cancelados por Galileo y su legendario "experimento" de la Torre de Pisa, ya habian sido puestos en duda por la propia Antigüedad. El erudito Juan Filopón, exégeta y crítico de Aristóteles y precursor del enunciado del principio de inercia, mostró a fines del siglo VI d. J. que la velocidad de caída libre de un cuerpo a través del aire u otro medio, no es en verdad proporcional, siendo la densidad constante, al peso de los cuerpos. Más aún, anticipándose al criterio experimental que inspiraria la anécdota de Galileo, invita a confirmar su crítica mediante la *observación* de los cuerpos que caen desde cierta altura. El siguiente pasaje de su *Comentario a la Física de Aristóteles* es verdaderamente curioso: "Nuestro punto de vista puede ser confirmado por la observación, mejor que por argumentos puramente verbales. Pues si dejamos caer desde la misma altura dos cuerpos, de los cuales uno es tantas veces más pesado que el otro, se verá que la razón de los tiempos requeridos por la caída no depende de la razón de los pesos, sino que la diferencia es muy pequeña. Y así, si la diferencia en los pesos no es muy considerable —si uno es, por ejemplo, el doble que el otro— no habrá diferencia en tiempo, o habrá a lo más una diferencia imperceptible, aunque la diferencia en peso no es en absoluto desdeñable, puesto que un cuerpo pesa dos veces más que el otro" (Cf. Morris R. Cohen e I. E. Drabkin), *A Source book in Greek Science*. Mc. Graw Hill, New York, 1948, p. 220).

específico, el cual se pone de relieve por el análisis del conocimiento: la expansión de lo pensado, en conformidad a las leyes formales que determinan el paso de los principios a sus consecuencias.

El razonamiento es, pues, un recurso *a priori* y, como en el caso de la percepción, aunque por razones diferentes, constituye una instancia especial para la consideración de los problemas que aquí nos conciernen. Los casos generales a que dichos problemas aluden son los del concepto y el juicio; a ellos debemos referirnos en lo que sigue.

2. *La experiencia y las formas a priori y a posteriori del conocimiento*

Las ideas de anterioridad y de posterioridad, como criterios para definir las formas *a priori* y *a posteriori* del conocimiento, son equívocas. Inducen a pensar en una relación de sucesión temporal entre el saber y la experiencia, en una secuencia psicológica que no es la que verdaderamente importa.

En su origen latino-medieval, estos vocablos caracterizaron sendos métodos demostrativos: uno, el a priori, que parte de las razones mismas, de lo que está primero en el orden lógico y del ser, para descender a sus consecuencias o efectos; el otro, el a posteriori, que se inicia en tales consecuencias (es decir, en lo que es posterior en el orden lógico y del ser) para remontarse a los principios que dan cuenta de ellas. Las Matemáticas y la Metafísica podían servir de modelos ejemplares del primer procedimiento: a partir de unas definiciones, axiomas, "verdades evidentes", aquellas disciplinas procedían a hacer explícitas sus consecuencias, recorriendo el camino que lleva del fundamento a lo fundado. La otra vía se hallaba ilustrada por el proceder habitual del sentido común, y de algunas ciencias como la Medicina y la Física: partiendo de los hechos, se remontan a las causas y principios que dan razón de ellos. Pero esta ejemplarización genérica no obstaba a la extensión de los métodos correspondientes más allá de los dominios en que eran habituales. La Metafísica de la época reconocía, por ejemplo, métodos tanto *a priori* como *a posteriori* para demostrar la existencia de Dios. Lo primero, cuando en el caso del argumento de San Anselmo se razonaba a partir del concepto o idea de Dios: si Dios es el Ser tal

que no es posible concebir uno mayor (o más perfecto), tiene que existir, porque negándole la existencia lo privamos de un atributo de grandeza o perfección, con lo cual nos contradecimos. El argumento pasaba, pues, *a priori* de la esencia al pensamiento necesario de la existencia. Se razonaba, en cambio, *a posteriori*, cuando, puesta la inteligencia a considerar el mundo como una totalidad de efectos y cambios, llegaba (como en el caso de Aristóteles y Santo Tomás) a la conclusión de que ha de existir una causa primera que no sea efecto, un primer motor que no sea movido, es decir, Dios.

No se trata, ya se ve, de relaciones de orden temporal. Lo que está primero en el orden lógico (y ontológico) puede o no estarlo en el orden psicológico respecto al conocedor. Para el matemático, por ejemplo, es posible que la prioridad lógica y temporal coincidan: él, en efecto, a menudo conoce primero lo que está primero en el orden de las razones. Para demostrar un teorema debe partir de los enunciados de donde es posible deducirlo. Este no es siempre el caso, sin embargo; esos enunciados mismos ha debido descubrirlos o aprenderlos alguna vez, y, por tanto, no son primeros en sentido psicológico. De igual modo el médico, que desde los síntomas de una enfermedad se remonta a sus causas, conoce con ulterioridad temporal lo que esta primero en el orden lógico. Pero, descubiertas esas causas, coincidirán en él la prioridad psicológica y lógica toda vez que aplique sus conocimientos a casos de análogo carácter: frente al nuevo problema, sabrá a qué atenerse.

En consecuencia, lo esencial del *a priori* y del *a posteriori* en cuanto métodos era el modo de construcción lógica de la demostración. Sólo más tarde, a partir de la Filosofía Moderna, ambos términos comenzaron a designar, por analogía, formas propiamente tales del conocimiento, según la manera como hoy las entendemos. Y es entonces cuando la idea de experiencia adquiere una función determinante como criterio de distinción. Ella permite, en efecto, la división al parecer irremediable de nuestro saber en dos campos bien acotados: el de lo racional y lo empírico, el del pensamiento que procede sin otro recurso que sus propias leyes de desarrollo, y el del pensamiento que sale de sí mismo para nutrirse con la experiencia.

Fueron los empiristas ingleses y Leibniz quienes dieron a la distinción la forma clásica con que se la viene considerando. Las verdades de que el conocimiento se compone —enseña Leibniz— pueden ser primitivas o derivadas, según que nuestro espíritu las

aprehenda intuitiva, inmediatamente, "al modo como el ojo ve la luz", o que deba servirse de verdades mediadoras. Ahora bien, las verdades primitivas son de dos clases: unas tienen el carácter de lo *necesario*, de lo que no puede ser concebido de otra manera, por lo cual su opuesto es imposible; otras, en cambio, son *contingentes*, en cuanto su opuesto es posible y no implican una verdadera necesidad. Aquéllas son *verdades de razón o a priori*; éstas, de *hecho* o *a posteriori*[4]. Unas y otras son verdaderas y tienen, en cuanto primarias, el carácter de intuitivas. La diferencia sólo radica en la necesidad metafísica de su objeto. Así, yo conozco por inmediata evidencia que *toda cosa es lo que es* y que *yo existo*. Mas, aquélla es una verdad de razón, en cuanto necesaria: es imposible que algo sea lo que no es; ésta, en cambio, es verdad de hecho, por su contingencia: mi no existencia es un estado de cosas posible, en cuanto podemos perfectamente concebirla. En buenas cuentas, las verdades de razón se refieren a las leyes de lo posible, a la esencia como objeto de nuestro pensamiento, en tanto que las de hecho apuntan a la posibilidad realizada como actualidad o existencia.

La distinción así establecida para las verdades primitivas o inmediatas no queda, sin embargo, limitada a su dominio. Las derivadas tienen también el carácter de verdades de razón o de hecho, según la índole de su fundamento originario. De esta manera, todo el campo del conocimiento se ordena para Leibniz según los conceptos de la necesidad y de la contingencia. Pero advirtamos en este punto que lo contingente no implica lo azaroso, es decir, lo sustraído a todo género de necesidad. En una concepción racionalista del ser y del conocimiento como la de Leibniz, la contingencia tiene también una necesidad que le es propia, con lo cual la noción de *lo necesario en general* llega a ser la categoría ordenadora de todo saber. Ello resulta de la aplicación del principio de razón suficiente. De acuerdo con éste, no podemos pensar ningún hecho como real ni enunciado alguno como verdadero, si no es en virtud de una razón que lo haga necesario. Tratándose de las verdades de razón, esa necesidad (suficiencia)

[4] Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain,* IV, ch. II, I; ch. IX, I; ch. XI, 2. *Monadología*, 33. En verdad, Leibniz reconoce también un tercer tipo, el de los *enunciados mixtos*, "que provienen de premisas que son, unas tomadas de la observación de los hechos, y otras, verdades necesarias". Mas, como lo señala su definición, se trata de conocimientos derivados, que no afectan a la dicotomía fundamental de las verdades primitivas.

está dada por la ley de la identidad, que nos fuerza a rechazar las contradicciones y a guiar nuestro razonamiento según la norma lógica "*A* no puede ser *no-A*". Todas las verdades de razón son, pues, necesariamente verdaderas en cuanto son proposiciones idénticas "que no hacen sino repetir la misma cosa, sin enseñarnos nada nuevo"[5].

En el caso de las verdades de hecho, la razón suficiente o necesidad del objeto no se alcanza directamente, por dos razones: primero, porque no se refieren a una identidad entre el sujeto y el predicado, como en el caso de las verdades de razón; y segundo, porque la existencia de la más insignificante creatura del Universo, del más pequeño cambio que en él ocurra, es el efecto necesario de la totalidad de todas las otras existencias y cambios contingentes. La reconstrucción de la serie causal es una tarea infinita, que escapa a la capacidad de nuestro entendimiento. Ello nos fuerza a poner como razón suficiente, en el origen del mundo, a un Ser Supremo, dotado de una inteligencia infinita para la cual el mundo creado tiene, como manifestación de su voluntad, razones necesarias de ser, "no obstante resultarnos desconocidas las más de las veces esas razones"[6]. De esta manera, el principio de razón suficiente, amén de procurar a las verdades contingentes un carácter equivalente (aunque no idéntico) al de la necesidad lógica que caracteriza a las verdades de razón, se convierte en el principio general de la necesidad de toda existencia y de toda posibilidad.

Pero ello no obstaculiza el reconocimiento de un modo específico de conocer *a priori*, cuya primera marca es la de lo necesario, en el sentido de aquello cuya negación es lógicamente inconcebible. Y no es la única: también ha de considerarse su relación con la experiencia. Se trata, como ya señalamos, de un tipo de saber que no proviene de ella, sino que tiene su fundamento en el propio entendimiento. O, para expresarlo con palabras de Leibniz, son "ideas y principios que no nos vienen de los sentidos, y que encontramos en nosotros sin haberlos formado, aunque los sentidos nos den ocasión de apercibirlos"[7].

¿Qué significa "venir" y "no venir" de los sentidos? La caracterización precisa de estos términos es indispensable para la buena inteligencia del problema.

Ya tuvimos ocasión de señalar que la relación peculiar del *a*

[5]Leibniz, *Essais sur l'Entendement humain*, IV, ch. II, I. *Monadología*, 35.
[6]Leibniz, *Monadología*, 32.
[7]Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, ch. I, § I.

priori con la experiencia no es en su esencia de índole temporal sino lógica: que lo a priori preceda a la experiencia no significa que la anteceda en el proceso psicológico real del pensamiento, sino en el proceso lógico ideal de la demostración. De manera general, los filósofos racionalistas se han mostrado siempre concordes con esta interpretación, a la cual diera Kant su forma clásica, introduciendo la distinción entre la *quaestio facti* y la *quaestio juri* respecto al problema del origen del conocimiento. Se trata de puntos de vista separables —enseña Kant. El primero se refiere al modo como se genera, psicológicamente hablando, nuestro saber; su problema es, pues, *el hecho* del conocimiento. El segundo, en cambio, se plantea la cuestión de cómo se valida: su problema es *el derecho* del conocimiento. Aunque ambas cuestiones se encuentran ligadas como aspectos complementarios del problema del conocimiento en general, son, por la especificidad que les es propia, del todo separables. Así, por ejemplo, la conclusión de que nuestro conocimiento sólo puede comenzar con la experiencia y desarrollarse con ella, no implica que carezca de elementos extrasensoriales, aportados por el pensamiento mismo, ni tampoco que su valor cognoscitivo dependa sólo de la experiencia."Si es verdad —escribe Kant, a este propósito— que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible), y que no podamos distinguir este hecho hasta que una larga práctica nos habilite para separar estos dos elementos"[8].

Consideraciones análogas habían servido a Leibniz para definir la *aprioridad* del conocimiento con respecto a la experiencia. Su conocida rectificación del principio empirista "nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu", con el agregado de la cláusula "nisi ipse intellectus"[9], apunta ya a la observación de Kant. Hay en el entendimiento ideas innatas como la de *ser, identidad, posibilidad, unidad* y principios como el de contradicción ("es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo") que no

[8]Kant, *Crítica de la Razón Pura,* Introd. I (Trad. de José del Perojo, 4ª ed., Losada, B. Aires, 1961).

[9]"Nada hay en el entendimiento que no haya estado en los sentidos, excepto el entendimiento mismo", Leibniz, op. cit., Livre II, ch. I.

provienen de los sentidos, pero que encontrándose originariamente en el entendimiento como conocimientos latentes, como disposiciones no apercibidas del pensar, se actualizan con ocasión de la experiencia sensible. Esta representa la ocasión para suscitar el pensamiento actual del saber a priori, para aplicarlo y verificarlo, sin que ello permita decir que se origina y se funda en la experiencia misma. Se trata, pues, de conocimientos virtuales, en los que jamás pensaríamos sin ayuda de los sentidos; sin embargo, están a nuestra disposición en el entendimiento, al modo de esos conocimientos que guardados en la memoria sin apercibirlos, nuestro recuerdo hace conscientes por acción de estímulos sensoriales adecuados. En este sentido, pues, nuestro saber comienza *con* la experiencia, sin originarse *en* ella. Es justamente el punto en que habría de insistir Kant años más tarde.

De esta manera, la autonomía del conocimiento a priori respecto de la experiencia se refiere del modo más estricto a las relaciones de fundamentación entre ambos: el conocimiento a priori—diremos— no proviene de la experiencia en el sentido de que no remite a ella sus principios de validación. ¿Por qué?

El estudio de la pregunta nos lleva a considerar otras tres características del conocimiento *a priori:* mientras el conocimiento *a posteriori* versa sobre lo real, particular y contingente (como en el caso del enunciado "el sol alumbra"), el saber *a priori* versa sobre lo posible, universal y necesario (cualquiera conclusión matemática sirve de ejemplo en este caso). Se trata, en verdad, de tres ingredientes lógicos inseparables, que corresponden, no obstante, a tres aspectos diversos de la aprioridad. Dediquémosles alguna atención.

3. *Los momentos de lo posible, lo universal y lo necesario en el conocimiento a priori*

Como conocimiento de lo posible, el *a priori* implica el pensamiento de cuanto puede ser *pensado* sin contradicción y con prescindencia de si hay o no algún objeto real a que tal pensamiento pueda ser aplicable: en buenas cuentas, cualquier pensamiento que no se destruya a sí mismo. Tales serían, por ejemplo, las nociones de "alma inmortal de Sócrates", "el estómago rumiante", "las propiedades químicas del oxígeno", "los dioses del Olimpo" o "Dios". De estos pensamientos podemos decir que son *restrictamente a priori,* por serlo sólo en relación con la

posibilidad, simple primer momento del a priori en sentido absoluto.

Pero éste tiene un segundo momento —el de la universalidad—, en cuanto mienta lo posible como clase universal, vale decir, como estructura genérica susceptible de ejemplarizarse en un número ilimitado de objetos individuales. No es, pues —a diferencia del conocimiento a posteriori— el saber relativo a la singularidad de algún ente determinado, sino a las propiedades comunes a todos los miembros de una serie siempre abierta. Tal es, obviamente, el caso de los enunciados matemáticos. La suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos: ello vale para todo triángulo euclidiano posible, obtusángulo o acutángulo, escaleno, equilátero o isósceles, sin consideración a la magnitud de sus lados, etc; un infinito de objetos individuales posibles satisface el enunciado. Y aunque parezca extraño, es también el caso de todas las leyes de la Física *en su pretensión de validez general*. La ley rige para la serie siempre abierta de todos los hechos físicos de una clase: mienta *a priori* a cada cual de ellos, en el sentido todavía restrictivo que es propio de este segundo momento de la aprioridad.

La plena constitución de ésta viene a tener lugar con el tercero de sus momentos, el de la necesidad. Sólo cuando un conocimiento versa, tanto sobre lo universal y lo posible, como sobre lo necesario, es absolutamente a priori, en el sentido cabal del término, el cual queda entonces delimitado por la siguiente definición: *conocimiento de la posibilidad de lo universal en su carácter necesario*. La necesidad de que aquí se trata es, como ya hemos visto, la del pensar mismo en cuanto, al desarrollarse, determina cada nuevo pensamiento en función de las leyes del propio pensar. Por eso decimos que un pensamiento es necesario cuando su negación es imposible.

Como puede observarse, tanto la idea de *posibilidad* como la de *necesidad* se definen aquí en función del principio de contradicción, sin que, no obstante, se confundan. La primera tiene, contra la apariencia negativa que le impone aquel principio, un carácter radicalmente positivo: posible es, en efecto, todo cuanto, por no ser contradictorio, es concebible; se refiere, pues, a la *afirmación del ser*. Pero, claro, lo posible puede ser contingente, en cuanto su negación no es contradictoria. Así, siendo posible la montaña de oro, es contingente, pues negándola no nos contradecimos. Es necesario, por su parte, lo que, siendo posible,

no puede negarse por ser contradictoria su negación; se refiere, pues, a *la negación del ser.* Es por virtud de este concepto que son necesarias las conclusiones de los razonamientos deductivos, como también los enunciados que afirman algún elemento comprendido en la definición del sujeto. Negar, por ejemplo, que Sócrates es mortal si se ha afirmado que es hombre y que todo hombre es mortal, implicaría contradecirse, como se contradiría quien negara los tres lados de un triángulo, definido como figura trilátera: son, por tanto, conocimientos necesarios.

Como resulta fácil de comprender, la necesidad así entendida es la necesidad de la identidad, y no sin razón algunos filósofos han remitido su fundamento al principio de identidad; en otras palabras, si las operaciones de nuestro pensamiento se realizan según la regla "A es A", se hacen inevitables tanto la conclusión del razonamiento deductivo como la verdad de los enunciados que explicitan la propia definición del sujeto: en uno y en otro caso se expresan relaciones de identidad.

4. *Lo a priori y la distinción entre juicios analíticos y sintéticos*

La célebre distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos tiende a introducir un cambio importante en este modo de entender la necesidad del *a priori*. Admitiendo la doctrina de que este tipo de conocimiento se caracteriza por su universalidad y necesidad, piensa, no obstante, que dicha necesidad no es indispensablemente la de la identidad. Esta constituiría un caso particular del *a priori*: el de los juicios *a priori analíticos*; pero habría otra forma de la necesidad, característica de una segunda especie, la de los juicios *a priori sintéticos*.

El juicio analítico, en efecto, "es aquel en que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por identidad"; "aquel cuyo predicado descompone al sujeto en conceptos parciales comprendidos y concebidos, aunque tácitamente, en él mismo"[10]. Son, pues, de carácter explicativo, como ocurre con el juicio "todos los cuerpos son extensos". Se trata, enseña Kant, de un juicio analítico, "porque no tengo que salir del concepto de cuerpo para hallar unida a él la extensión, y sólo tengo que descomponerlo, es decir, sólo necesito hacerme consciente de la diversidad

[10] Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Introducción, IV (ed. cit.).

que pensamos siempre en dicho concepto para encontrar el predicado".

Por contraposición a los juicios analíticos, los sintéticos son juicios *extensivos*: "el enlace entre el sujeto y el predicado es sin identidad"; en ellos "se añade al concepto del sujeto un predicado que no era en modo alguno pensado en aquél, y que no se hubiera producido por ninguna descomposición". Consideremos, por ejemplo, la proposición "todo lo que sucede tiene su causa", en donde se enlazan las nociones de "algo que sucede" y "causa". Notaremos al punto que el primer concepto no tiene al segundo como elemento de su definición; "el concepto de *causa* está completamente fuera del otro concepto, indica algo distinto de *algo que sucede* y no está comprendido, por lo tanto, en esta representación"[11]. Se trata, pues, de un conocimiento sintético.

Las cosas no son en realidad tan claras como aparecían a Kant, y llama la atención que éste no se hiciera cargo de algunas de las dificultades harto notorias que suscita su distinción[12]. Se ha señalado, por ejemplo, la limitación que a su concepto de lo analítico impone la lógica aristotélica que fuera, en general, tan supersticiosamente acatada por Kant: su definición, tomada a la letra, sólo es aplicable a la proposición predicativa de la forma *S es P*; "pero ¿cómo habría de decidirse, de acuerdo con esta definición, si la frase *si existe un maestro entonces también existe un discípulo* es analítica o no?[13] No parece difícil de obviar esta dificultad, sin embargo, pues, como Pap observa, la definición kantiana supone el criterio de la contradicción (por tanto, de la identidad), lo que permite extenderla a todas las proposiciones. El aludido ejemplo sería, a no dudar, proposición analítica, porque su negación sería contradictoria. Obsérvese, no obstante, que la contradicción sólo puede hacerse explícita en el lenguaje de la lógica de Kant mediante el análisis del término "maestro", y el

[11]Kant, *Crítica de la Razón Pura,* Introd. IV. Kant señala en primer lugar, como ejemplo de juicio sintético, la proposición "todos los cuerpos son pesados", caso en verdad dudoso, del que vamos a ocuparnos en seguida.

[12]En un estudio reciente sobre *La deducción de las Categorías en la Primera Crítica de Kant* (parte de una obra actualmente en prensa sobre la Crítica de la Razón Pura) (Revista de Filosofía, Universidad de Chile, vol. XII, N.os 1-2, Sept., 1965), Roberto Torretti ha hecho un excelente balance de las principales críticas a la concepción kantiana de los juicios sintéticos. En lo que sigue, van algunas observaciones implícitas a sus importantes comentarios.

[13]Arthur Pap, *Teoría Analítica del Conocimiento* (Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1964, Cap. VI, p. 259).

reconocimiento del concepto de "discípulo" como elemento de su comprensión. Siempre es una relación de identidad entre los conceptos lo que resulta determinante.

Pero en ello encuentran también dificultad algunos lógicos contemporáneos. Consideremos, por vía de ejemplo, los tropiezos señalados por Quine[14]. Lo esencial de su punto de vista se refiere a la imposibilidad en que nos encontraríamos para decidir si dos expresiones son o no sinónimas. La idea de sinonimia pareciera ser, en verdad, decisiva en la noción kantiana de la analiticidad[15]. ¿Cómo determinamos, por ejemplo, si es o no analítica la proposición "todos los cuerpos son extensos"? Conforme a la definición de Kant, la proposición es analítica si el predicado está comprendido en la definición explícita del sujeto: será, pues, menester una definición de éste, por tanto, el reconocimiento de una expresión sinónima. Pero surge ahora la cuestión: ¿cuándo son sinónimas dos expresiones? El criterio más obvio parece ser el de la sustitución lógica, y se definiría diciendo que dos expresiones son sinónimas cuando, reemplazando una por otra en la proposición, ésta conserva su mismo valor de verdad. Este es, precisamente, el punto en que incide la crítica de Quine. Prescindiendo de algunos pormenores y, sobre todo, de la notación lógica moderna que hemos querido evitar, por innecesaria y tediosa, en este libro, su argumentación podría parafrasearse de la siguiente manera. Supongamos que, deseando establecer el carácter analítico de la proposición "S_1 es P", nos valemos del concepto "S_2" que contiene, por definición a "P", mostrando que "S_1" y "S_2" son sinónimos entre sí. Esto último lo conseguimos estableciendo que "S_1" puede reemplazar a "S_2", sin que se altere el valor de verdad de la proposición analítica "S_2 es P"; es decir, que "S_1

[14] Willard van Orman Quine, *Desde un punto de vista lógico* (Ediciones Ariel, Barcelona, 1962).

[15] Willard van Orman Quine, *El sentido de la nueva lógica* (Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1958, Trad. de Mario Bunge). En la sec. III, 36, se lee: "Dada la noción de sinonimia ("relación entre expresiones cualesquiera que tienen el mismo sentido", p. 113) y dada también la noción de verdad lógica ("un enunciado es lógicamente verdadero si es verdadero únicamente debido a su estructura lógica", p. 48), podríamos definir un enunciado analítico como cualquier enunciado que es lógicamente verdadero o que puede reducirse a una verdad lógica mediante la sustitución de expresiones sinónimas. El enunciado 'Ningún soltero es casado', por ejemplo, es analítico, pues se reduce a la verdad 'Ningún hombre no casado es casado' sustituyendo la expresión 'soltero' por la expresión sinónima 'hombre no casado' ". Las referencias entre paréntesis son interpolaciones mías.

es P" $\sqrt{\equiv}$"S_2 es P". Como la verdad de una proposición analítica consiste en la pertenencia del predicado al concepto del sujeto, la verdad de "S_1 es P" se determinará por la inclusión de "P" en "S_1". Pero de esta inclusión no sabemos sino porque sabemos que "P" está comprendido en "S_2" y que "S_2" es sinónimo de "S_1". En buenas cuentas, hemos determinado la sinonimia de los conceptos por la verdad de las proposiciones, y la verdad de las proposiciones, por la sinonimia de los conceptos: el círculo vicioso es patente.

Para hacer el análisis anterior todavía más intuitivo, supongamos, harto trivialmente, como lo requiere el caso límite de la evidencia lógica, que "S_2" = "Sociedad políticamente organizada", "S_1" = "Estado" y "P" = "estar políticamente organizado". La proposición analítica dada, "S_2 es P", será, por tanto, "Toda sociedad políticamente organizada está políticamente organizada". Nos preguntamos si la proposición "Todo Estado está políticamente organizado" es o no analítica. Para responder, mostramos la sinonimia entre los conceptos "Estado" y "sociedad políticamente organizada", cosa que nos interesa, pues este último concepto contiene a "P". Pero si definimos la sinonimia como la sustitución de dos conceptos entre sí, que no altera el valor de verdad de una proposición dada, ingresamos en un círculo. Se trataría, en efecto, de mostrar que la proposición obtenida al sustituir "Sociedad políticamente organizada" por "Estado" —a saber, la proposición "Todo Estado está políticamente organizado"— es analíticamente verdadera. Pero esto es, justamente, lo que intentábamos demostrar mediante la relación de sinonimia: nos hallamos, otra vez, en el punto de partida, para reiniciar el círculo.

El paralogismo de este análisis en apariencia impecable está, como señalábamos antes, en lo que suele ser el origen de muchas críticas lógicas a la Filosofía tradicional: la interpretación puramente lingüística del pensamiento. Una pluralidad terminológica puede encubrir o la unidad de concepto o la comunidad de contenido de una pluralidad de conceptos. "Estado" y "sociedad políticamente organizada" son términos diferentes para expresar un único concepto; "triángulo" y "trilátero" son términos diferentes que expresan diferentes conceptos relativos al mismo objeto de intuición eidética; "hombre", "bímano erecto" y "animal racional" son términos diferentes que expresan tres conceptos distintos relativos al mismo

objeto empírico; etc. Esto es decisivo para la interpretación del concepto kantiano de *analiticidad*. Ella no se determina por la sinonimia de términos, sino por la comunidad total o parcial de contenido entre los conceptos. Y para hacer esta determinación no se necesita el análisis lingüístico que preocupa a Quine y que, como él demuestra, no lleva a ninguna parte. Así, para establecer si es o no analítica la proposición "Ningún soltero es casado" no necesito un criterio de sinonimia entre "Soltero" y "no casado", pues el concepto que hace de ambos términos operadores simbólicos del pensamiento (el concepto que les da sentido) es uno y mismo. Por modo análogo, la proposición "todo cuerpo es extenso" resulta analítica, sin pasar por ningún criterio independiente de sinonimia entre "cuerpo" y "algo extenso": si pienso realmente lo que esa proposición significa, pienso mediante el sujeto y el predicado el significado común de dos conceptos; es en este sentido en que se dice que el predicado se contiene en la noción del sujeto, o que "lo descompone en conceptos parciales *comprendidos* y *concebidos*. . . en él mismo", según reza la definición kantiana.

Pero hay otro problema relativo a esta definición, y es ciertamente más difícil de resolver: se refiere al carácter objetivo y absoluto que atribuimos al distingo entre enunciados analíticos y sintéticos. Pareciera, en efecto, que la índole analítica o sintética del juicio pudiera determinarse en virtud de las puras relaciones formales entre sus conceptos: la primera se daría en aquellos casos en que el sujeto contiene como elemento esencial de su concepto al predicado, al modo de "cuerpo", la idea de "extensión"; la segunda se daría, en cambio, en los casos en que el predicado es algo completamente *distinto, extraño* (son expresiones de Kant) a la representación del sujeto. ¿Pero qué significa esto último, realmente? De acuerdo con la doctrina kantiana, todos los juicios a posteriori son sintéticos, "porque sería absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, pues para formarlo no necesito salir de mi concepto y por consiguiente no me es necesario el testimonio de la experiencia". Así, ésta me enseña que la pesantez, lógicamente extraña al concepto de cuerpo, está unida a él, y puedo entonces formular el juicio sintético "todos los cuerpos son pesados". Con la idea "cuerpo" pienso la experiencia total de los cuerpos, mediante una parte de esa misma experiencia, la parte formada por "las propiedades de extensión, impenetrabilidad, forma, etc., las cuales son todas ellas pensadas en este concepto". La otra parte,

constituida por la noción de "pesantez", y que no está contenida en el concepto "cuerpo" de que me he servido como sujeto, me la proporciona la observación de la experiencia: ella me muestra que dicha propiedad se halla invariablemente asociada a la extensión y demás propiedades contenidas en aquel sujeto.

No es a primera vista claro, sin embargo, por qué la pesantez no habría de incluirse entre los contenidos del concepto *cuerpo*, al mismo título que la extensión, la impenetrabilidad y la forma. Como se comprende, la definición de un criterio al respecto es indispensable para determinar el carácter absoluto o relativo que podamos atribuir a la naturaleza sintética del juicio en cuestión. Bien podríamos enfocar las cosas de otro modo, y pensar *ab initio* lo corpóreo como la pesantez extensa, con lo cual el juicio "todo cuerpo pesa" se convierte en analítico.

El problema se presenta más acentuado en el caso de aquellos juicios sintéticos cuyo alcance es menos general que el del ejemplo. A primera vista, parece obvio que enunciados como «el oro es amarillo" o "los metales son buenos conductores" se consideren sintéticos: ni aquélla ni esta propiedad se hallarían comprendidas en los respectivos conceptos sujetos, y la agregación se apoyaría en el testimonio de la experiencia. Pero si, en conformidad al único concepto posible de una cosa o hecho nos la representamos como el conjunto de sus propiedades, es evidente que el *amarillo* del oro y la *conductibilidad* de los metales forman parte de las correspondientes representaciones, por modo tal que para quien estuviera en posesión de la ciencia de esas cosas, los juicios "el oro es amarillo" y "los metales son buenos conductores" serían juicios analíticos. Estar en posesión de la ciencia, en efecto, significa conocer las leyes de los hechos, vale decir, su concatenación regular y su previsibilidad. El concepto del oro o de los metales se halla definido por las leyes del comportamiento atómico, con respecto al cual toda propiedad es en principio un caso particular previsible que queda dado en el concepto.

Una objeción muy similar a ésta fue ya considerada por Kant: un mismo juicio sería ya analítico, ya sintético, según la mayor o menor riqueza de las notas puestas por el pensamiento en el sujeto. El juicio originalmente sintético, vendría a convertirse así, con el progreso del conocimiento, en analítico[16]. La solución del filósofo es más ingeniosa que convincente, y se basa en una interpretación

[16] Véase, para un examen y computación de textos relativos a este punto, el citado estudio de Roberto Torretti.

psicológica del juicio: un concepto más ricamente pensado, arguye, da lugar a otro juicio. No es, pues, el mismo pensamiento el que resulta ya analítico, ya sintético, sino dos pensamientos distintos, para los cuales son adecuadas las definiciones de lo analítico y de lo sintético, respectivamente.

En verdad nos resulta algo difícil seguir a Kant en este punto. La cuestión es ésta: ¿se identifica un juicio por el "pensamiento" actual de sus conceptos o por su significado, esto es, por el objeto que él mienta? Por ejemplo, ¿son juicios diferentes los que enuncio cuando digo "La Luna es satélite de la Tierra", pensando la Luna como masa de fino polvo, y cuando digo "La Luna es satélite de la Tierra", pensándola como masa de roca sólida? Es difícil hacer funcionar una doctrina semejante: estructuras lingüísticas idénticas, que mientan un solo objeto, que tienen el mismo criterio de validación (observación de unos mismos hechos) y aun un único valor de verdad (ambos verdaderos), habrían de ser consideradas como diferentes, en virtud, no de la significación del juicio (puesto que no cambia), sino de los eventuales pensamientos puestos por el conocedor en el concepto del sujeto. De aceptar este punto de vista, deberíamos concluir, por modo inevitable, que nunca un juicio tiene una determinada identidad, es decir, un sentido definido. La razón es obvia. Jamás pensamos ni actual ni potencialmente toda la significación posible del concepto, ni aun en el caso de los juicios matemáticos, en que sólo usamos conceptos bien definidos. Basta un recurso de definición esencial para *poner* lógicamente el sujeto. Así, en la geometría euclidiana todo juicio relativo a triángulos está determinado, ya por la noción de una figura de tres lados, ya por la de los tres ángulos, aunque yo no piense, ni esté en condiciones de pensar, por no haberlo aun averiguado, que sus ángulos interiores suman dos rectos. ¿Tendríamos que establecer, para determinar el sentido de un juicio relativo a triángulos —el juicio, por ejemplo, "la superficie de un triángulo es igual al semiproducto de la base por la altura"—, si el concepto de triángulo está pensado según la noción de los tres lados, o la de los tres ángulos, o la de la suma de estos últimos? La hipótesis parece realmente insostenible.

Fuerza nos sería, pues, concluir que lo analítico y lo sintético tienen un carácter relativo, que obligaría a introducir cierta flexibilidad en su concepción, tanta como para admitir circunstancialmente la índole analítica de muchos juicios de experiencia. No podemos descansar en este resultado, sin embargo: la manifiesta

diferencia que tanto por su conceptuación como por sus métodos existe entre el conocimiento lógico matemático y el saber fáctico de las ciencias naturales, nos advierte que ha de haber algún sentido en que se pueda hablar de lo analítico y de lo sintético en términos absolutos, como lo quería Kant.

Si, en efecto, comparamos el juicio "todo cuadrilátero tiene cuatro ángulos" con el juicio "la densidad del mercurio es 13,6", salta a la vista que, no obstante la interpretación analítica que pudiéramos hacer eventualmente de este último, hay entre ellos una diferencia absoluta. En el primer caso, la relación entre el sujeto y su propiedad está determinada por una pura exigencia del pensamiento: no es posible, en efecto, concebir una figura de cuatro lados que no sea cuadrangular. El juicio en cuestión no hace sino expresar *la ley necesaria que se ha seguido en la construcción de un concepto*. Por modo semejante pueden interpretarse los juicios aritméticos. La proposición "dos más dos son cuatro" se sigue como consecuencia de la construcción de los conceptos numéricos y operacionales presupuestos por ella. Por eso, Leibniz creyó posible deducirla analíticamente de dichos presupuestos, con la sola ayuda del principio de identidad[17].

[17]Kant iba a sostener, después, contra la argumentación de Leibniz, que los juicios matemáticos son sintéticos. En tales juicios, pensaba, jamás podemos extraer por simple análisis del sujeto el concepto del predicado. "Se podría en verdad creer a primera vista —escribe en la Introducción a la Crítica— que la proposición $7 + 5 = 12$ es puramente analítica... Pero si se la considera con más atención, se halla que el concepto de suma de siete y cinco no contiene más que la unión de los dos números en uno solo, lo que no hace que se piense cuál sea ese número único que comprende a los otros dos. El concepto de doce no es en modo alguno percibido por sólo pensar la unión de cinco y siete y puedo descomponer todo mi concepto de esa suma tanto como quiera, sin que por eso encuentre el número doce".

La doctrina de Leibniz es, en realidad, más convincente. He aquí su conocida demostración (*Nouveaux essais*..., IV, 7, 10):

Definiciones	*Axioma*
a) $2 = 1 + 1$ b) $3 = 2 + 1$ c) $4 = 3 + 1$	Si en una igualdad reemplazamos un término por su igual, la igualdad se conserva.
Teorema: $2 + 2 = 4$	

Demostración

$2 + 2 = 2 + 1 + 1$	(por definición a)
$2 + 2 = 3 + 1$	(por definición b)
$2 + 2 = 4$	(por definición c)

En este sentido, puede muy bien admitirse la idea, tan generalizada entre los lógicos contemporáneos, de que los juicios analíticos son *tautológicos*, concepto mediante el cual se expresa ni más ni menos que lo significado tradicionalmente por el concepto de *analítico*. El valor del término "tautología" es más bien polémico, y pone énfasis en que en la analiticidad el pensamiento no sale de sí mismo: la afirmación tautológica es incondicionalmente verdadera[18]; porque incluye todos los casos posibles, eliminando así la alternativa de falsedad.

El segundo de nuestros ejemplos nos fuerza a consideraciones completamente distintas. La densidad del mercurio no es un elemento puesto por la ley de construcción del concepto *mercurio*: como este concepto nos lo procura la experiencia, sus contenidos están ligados por los requerimientos y asociaciones de hecho que ella impone, mas no por leyes de nuestro pensar. La densidad de este cuerpo se halla determinada, ciertamente, por una ley natural, que la hace físicamente necesaria, mas no necesariamente pensable: conocido el mercurio como un elemento que se comporta según tales y cuales leyes, podemos decir que su densidad está en *este sentido* incluida en su concepto y que, en *este sentido,* el juicio considerado es analítico. Mas, no siendo dicho concepto una construcción de nuestro entendimiento, la unidad formal de sus elementos no es la unidad exigida por las leyes del pensar, y, por tanto, el juicio no es analítico en el sentido absoluto en que lo es la proposición "todo cuadrilátero tiene cuatro ángulos". Por igual motivo, siendo imposible pensar que un cuadrilátero tenga menos o más de cuatro ángulos, no lo es que la densidad del mercurio tenga otro valor que 13,6. Como apunta la fórmula general de Kant, "esta relación no es nunca ni de identidad ni de contradicción, por lo que, tomado el juicio en sí mismo, no pueden reconocerse ni su verdad ni su error"[19].

No podríamos, sin embargo, definir los juicios sintéticos, asimilándolos a este caso, sin más, y concluyendo que son simple-

El mecanismo lógico es algo más complejo que lo representado en este esquema, ya que supone el postulado de la conmutatividad de la suma: $(a+b) + 1 = a+(b+1)$. Pero lo importante es que Leibniz puede concluir que afirmar "dos y dos son cuatro" es como decir que una cosa es igual a sí misma, y que, por tanto, los juicios de esta especie son analíticos. Se trata, sin embargo, de una cuestión todavía en debate.

[18] L. Wittgenstein, *Tractatus Logicus Philosophicus,* 4.461.

[19] Kant, *Crítica de la Razón Pura,* Analítica Trascendental, II, Cap. II, 2 (ed. cit.).

mente aquellos que derivamos de la experiencia. Hay por lo menos una clase de ellos que ofrece dificultades para admitir una concepción semejante: los debatidos juicios de causalidad del tipo "todo hecho o fenómeno se halla determinado por hechos antecedentes"[20]. Su índole sintética tiene el carácter negativo de todo juicio de esta clase: no expresa la mera consistencia formal del pensamiento y puede, por lo mismo, negarse sin contradicción. En esto coincide con la proposición relativa a la densidad del mercurio y, en general, con toda proposición fáctica. Coincide también con ellas en otra cosa importante: a diferencia de los juicios analíticos, se refiere a la experiencia, tiene como objeto una relación entre existentes. No es, pues, un pensamiento sobre lo posible, sino sobre lo real. Mas —y esto es lo decisivo para el punto que intentamos esclarecer aquí —ello no implica que sea derivado de la experiencia, al modo como lo es la densidad del mercurio. El largo debate que ha seguido al intento hecho por Hume de asimilar el principio de causalidad a una ley psicológica de asociación habitual entre experiencias sucesivas y repetidas, da testimonio de que la cuestión no es tan sencilla. La dificultad principal fue ya señalada por Kant. En conformidad al principio causal, las cosas son pensadas no sólo como sucesión, sino como sucesión *necesaria*. La experiencia nos procura ocasión de asociar los fenómenos según reglas de secuencia regular. Pero éstas, arguye Kant, son de índole por completo diferente a la ley universal de sucesión necesaria, que hace impensable la idea de un hecho no firmemente determinado por hechos antecedentes. El concepto de un enlace causal entre dos hechos A y B "exige que A sea de tal especie, que B le siga *necesariamente* según una *regla absolutamente general*. Los fenómenos presentan casos de los que puede sacarse una regla, según la cual acontece algo comúnmente, pero jamás se deduciría de aquí que la consecuencia sea *necesaria*. En la síntesis de causa y efecto hay también una dignidad que es imposible expresar empíricamente, a saber: que el efecto no se añade simplemente a la causa, sino que es puesta *por* y resulta *de* ella"[21].

Estas consideraciones llevan a justificar la idea kantiana de que la distinción entre juicios analíticos y sintéticos es de distinto

[20] "Todo lo que acontece (comienza a ser) supone alguna cosa a la que sucede en conformidad a una regla" (Kant).

[21] Kant, *Crítica de la Razón Pura,* Lógica Trascendental, I, Cap. II, sec. I, § 13 (ed. cit.).

carácter que la distinción entre el apriori y el aposteriori del conocimiento. Mientras que ésta se refiere a la relación del saber con la experiencia, aquélla apunta a la relación entre los conceptos enlazados por el juicio. Mas, por lo ya visto, esta última relación exige ser interpretada de otra manera: no se trata, simplemente, de si el predicado está o no incluido en el sujeto, sino de si la inclusión es o no requerida por las leyes formales de nuestro pensamiento. Si estas leyes son o no *las* leyes de la Lógica (entendidas de manera absoluta como *las* leyes de todo posible pensar formalizado), o las leyes de un sistema lógico meramente postulado, es un asunto en cuya dilucidación no quisiéramos entrar aquí. Mas, cualquiera que sea la conclusión sobre ello, el juicio analítico en sentido absoluto requiere su predicado en virtud de las leyes inmanentes del pensar discursivo: es el resultado del principio esencial de la racionalidad, que podemos llamar la *consistencia* del pensamiento y definir por las leyes de identidad y de no contradicción.

5. *La necesidad del a priori sintético*

Mas, ¿en qué consiste la necesidad del *a priori sintético?* A esto viene a parar, en definitiva, el problema.

La conjugación lógica de la doble división kantiana de los juicios en *a priori* y *a posteriori*, por una parte, y en *analíticos* y *sintéticos*, por la otra, da lugar a tres especies de enunciados:

a) *los analíticos a priori*, que, en cuanto analíticos, expresan el enlace necesario de identidad entre sujeto y predicado, y en cuanto a priori, su independencia lógica respecto de la experiencia;

b) *los sintéticos a posteriori*, que como sintéticos significan una relación de no identidad, y, como a posteriori, su dependencia lógica de la experiencia, y

c) *los enunciados sintéticos a priori*, caracterizados, en cuanto sintéticos, por expresar una relación de no identidad y, en cuanto a priori, por su independencia lógica frente a la experiencia.

La famosa clasificación es hoy día comúnmente impopular entre los filósofos, que, a partir de la vieja crítica empirista al concepto racional de la causalidad y de la definición de lo a priori por lo tautológico, niegan toda aprioridad a lo sintético. Si la relación del sujeto y del predicado no es de identidad —es decir, no es tautológica—, concluyen, el juicio sólo puede ser de experiencia, —provenir de ella y fundarse en ella. El principio de causalidad, o

es un postulado metodológico, o una generalización puramente inductiva: en ningún caso, un principio *a priori*. Ya hemos visto lo que Kant dijo sobre ello en su época, y que podría reiterar ahora. La cuestión de los juicios sintéticos a priori puede considerarse aún abierta, y lo estará mientras no se haga ver de un modo convincente cómo el pretendido carácter *necesario* y *universal* de los juicios de esta especie es realmente ilusorio, o cómo, en cambio, hay alguna forma de necesidad distinta de la mera identidad[22].

[22]El estudio anteriormente citado de Roberto Torretti aporta algunas reflexiones del mayor interés sobre el carácter lógico de la tricotomia kantiana de los juicios, reflexiones que merecen ser estudiadas tanto por su aguda penetración en un asunto asaz desatendido, como por algunas dudas que ellas plantean respecto a su propio valor. Limitémonos aqui a unas pocas observaciones.

Llama la atención del profesor Torretti el hecho de que las dos clasificaciones binarias de los juicios —juicios analiticos y sintéticos, juicios a priori y a posteriori— al combinarse entre si, den lugar a una clasificación de sólo tres especies: juicios analiticos a priori, juicios sintéticos a priori y juicios sintéticos a posteriori. Esto es extraño, porque normalmente se obtiene en estos casos una división de cuatro miembros, como ocurre con las clasificaciones de los juicios en afirmativos y negativos, por una parte, y universales y particulares por la otra. Al combinarlas entre si, se obtienen, en efecto, las clásicas cuatro especies de juicios: (A) *universales afirmativos,* (E) *universales negativos,* (I) *particulares afirmativos,* (O) *particulares negativos.* El hecho de que las clasificaciones de Kant no se comporten asi, y den lugar a una tricotomia, lleva al profesor Torretti a sospechar que ambas se han hecho desde un mismo punto de vista, y que, en estricto sentido, son intercambiables, susceptibles de resumirse en una sola clasificación binaria. Funda esta tesis en la observación de que cuando dos clasificaciones binarias se han hecho, no obstante la especificidad de sus respectivos criterios, a partir de un punto de vista común, su combinación da lugar necesariamente a una tricotomia. "Asi —escribe Torretti— si clasificamos a los hombres desde el punto de vista de la nacionalidad en franceses y no franceses y chilenos y no chilenos y combinamos estas dos clasificaciones, no obtenemos cuatro grupos sino solamente tres". El ejemplo es del todo razonable. En efecto, sólo tres grupos son posibles: franceses no chilenos, chilenos no franceses y no franceses-no chilenos. Sin embargo, la conclusión del filósofo parece menos indudable.

Aparentemente, él sienta la premisa de que siempre que dos clasificaciones generan una tricotomia, han sido hechas desde un punto de vista común. Mas este no parece ser el caso. Desde luego, no lo es en el de numerosas clasificaciones empiricas, aplicables a un universo fáctico cerrado. Ocurre asi, por ejemplo, si dividimos actualmente los paises desde el punto de vista politico en *socialistas* y *no socialistas,* y desde el punto de vista lingüistico en *paises de lengua inglesa* y *paises de otra lengua.* Al combinar ambas clasificaciones obtenemos sólo tres clases, por no existir, dentro del universo de hechos considerado, ningún pais socialista que sea anglo-parlante. La ciencia de la naturaleza nos procura también ejemplos de esta clase, respecto a un mundo menos aleatorio que el de los hechos humanos. La Quimica, por ejemplo, divide los elementos en *metales* y *no metales,* por una parte, y en *solubles* y *no solubles* en agua, por la otra.

El intento de la Crítica de la Razón Pura es el más completo realizado hasta ahora en Filosofía para resolver el importante problema. ¿En qué consiste la necesidad del *a priori* sintético?, nos hemos preguntado. La formulación kantiana de la pregunta es: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? La plena

---

Sin embargo, ambas clasificaciones, hechas desde dos puntos de vista diferentes, dan lugar sólo a una tricotomía: en efecto, no hay metales solubles en agua. Los ejemplos de esta índole son numerosos y obligarían a aclarar que la ley señalada por Torretti sólo valdría para universos estrictamente acotados desde el punto de vista lógico. Mas este tampoco parece ser el caso.

Las matemáticas, en donde nos las habemos precisamente con universos de ese tipo, dan lugar, aparentemente, a algunas dudas. Supongamos que dividimos los números naturales distintos de *a* en números divisibles por *a* y no divisibles por *a*, y que los dividimos en números mayores que *a* y menores que *a*. Fácil es comprobar que, combinando ambas divisiones, sólo obtenemos tres clases: números divisibles por *a* y mayores que *a*, números no-divisibles por *a* y mayores que *a* y números no-divisibles por *a* y menores que *a*. La clase de números divisibles por *a* y menores que *a*, no existe.

La geometría puede también procurarnos ejemplos de clasificaciones binarias que, no obstante su heterogeneidad, generan divisiones tricotómicas. No otra cosa sucede, en verdad, si dividimos las figuras geométricas, 1) en figuras cuyos puntos equidistan de un punto interior y figuras que no tienen esta propiedad, y 2) en figuras susceptibles de dimidiarse por una recta y figuras que no pueden serlo. Es obvio que sólo podemos formar tres especies de figuras al combinar ambas clasificaciones, pues la cuarta, la de figuras circulares que no puedan dimidiarse por una recta, no existe.

La ley de estas relaciones no es entonces la de homogeneidad que propone Torretti, puesto que "el punto de vista común" a que él se refiere no se da en todos los casos. Pero una ley análoga a ésa existe, y admite la siguiente formulación: *dos clasificaciones diferentes de un mismo conjunto generan una tricotomía, cuando se ha tomado como criterio de una de ellas, alguna propiedad esencial de uno de los grupos de la otra* (Por ejemplo, la propiedad que tienen los números divisibles por *a*, excepto *a* mismo, de ser mayores que *a*, o la propiedad que tiene el círculo de poderse dimidiar, o la propiedad que tienen los franceses de ser no-chilenos). En buen romance lógico, esto significa, que una de las dos clasificaciones es primaria y propiamente subclasificación de una de las especies de la otra, como indica este esquema:

Objetos divididos según criterio C
- Clase de los C-- Dividida según el criterio C'
  - Subclase de los C-C'
  - Subclase de los C no-C'
- Clase de los no-C-- Todos sus miembros son C' (subclase no-C', vacía): es una propiedad de la clase no-C.

inteligibilidad de la respuesta exige familiarizarse con algunos pormenores técnicos de la gnoseologia de Kant. Pero, reducida a lo esencial, ella es todavía satisfactoriamente comprensible. Y lo esencial es esto: los juicios sintéticos a priori tienen significación y valor de conocimiento, en cuanto expresan condiciones de la experiencia posible a través de la cual han de sernos necesariamente dados los objetos. Aquéllos mientan la experiencia, y la mientan por modo que ésta no puede contradecir, porque ese modo es el único conforme al cual ella puede constituirse como tal. En efecto, la experiencia es una síntesis: multiplicidad de impresiones organizadas según las reglas de unos órdenes espacial, temporal, causal, etc., bien determinados. Es así como podemos hablar del mundo, el orden, las formas de la experiencia. Ahora bien, nuestros juicios sintéticos *a priori* no hacen otra cosa que expresar los principios que hacen posible esta unidad. Es fácil colegir de la tesis kantiana que la necesidad del *a priori* sintético es también, como la del a priori analítico, un requerimiento del pensar, un no poder pensar de otro modo. Sólo que, en el caso del conocimiento analítico, este *no poder pensar* se traduce en la *contradicción*, en no poder mantener la unidad formal del pensamiento, en tanto en el caso del conocimiento sintético se traduce en la *desrealización*, en no poder mantener la unidad de la experiencia como mundo real (y no meramente soñado o pensado) de cosas.

Pero el asunto es algo más complejo, y no debemos dejarlo de lado todavía. Dediquémosle algunas investigaciones suplementarias.

El esquema es útil, porque muestra, por una parte, que el profesor Torretti tiene razón al reconocer un nexo lógico entre las estructuras de las clasificaciones binarias que generan tricotomias; y porque muestra también que quizás ya no la tiene cuando identifica ese nexo con la operación de un "punto de vista común". Es manifiesto que ese punto de vista no existe, puesto que la propiedad C', perteneciente a todos los miembros de la clase no-C, no pertenece a todos los individuos de la clase C, quienes, no obstante, forman una sola clase, con respecto a los no-C; la forman, en relación con el criterio C, precisamente; dejan de formarla, cuando se les considera desde el nuevo punto de vista implicado por C'.

La ley así definida y explicada tiene, por otra parte, la ventaja de que se aplica a todas las clasificaciones análogas, inclusive a aquellas de los mundos fácticos que, como vimos, hacían excepción a la regla de Torretti.

Capitulo V

La objetividad del conocimiento a priori

1. *Conmensurabilidad del pensamiento y la experiencia*

El problema de los juicios sintéticos *a priori* es, en verdad, la faz técnica específica de un problema general relativo a la naturaleza del conocimiento. Su generalidad es acusada por su carácter ubicuo, que lo introduce en todos los campos de la Gnoseologia, en unos términos que podrían formularse así: ¿cómo se constituye a partir de nuestras percepciones y de los procesos superiores de la reflexión, pertenecientes ontológicamente al mundo subjetivo, un campo de objetos, en cuya virtud aquellas percepciones y procesos adquieren el carácter vicario de *representación*, esto es, presentación de algo trascendente? El conocimiento, que en virtud de su estructura intencional es siempre conocimiento *del* mundo, ¿tiene algo que ver con el mundo *mismo*? Se trata en buenas cuentas de legitimar y explicar el paso de lo subjetivo a lo objetivo, de la inmanencia a la trascendencia, en la experiencia del conocimiento.

Es fácil comprobar que ya los términos del problema sugieren las dos vias —realismo e idealismo— por donde la tradición filosófica le ha buscado una respuesta. Podemos, en efecto, pensar, con el primero, que los objetos ponen en la conciencia cognoscente su impronta —datos sensibles (y datos no sensibles, al admitir otro género de comunicación entre el sujeto y la realidad)— y que la representación, tanto sensorial como conceptual, es la *reacción subjetiva* frente a aquéllos, a los cuales representa justo en cuanto se halla determinada de algún modo por su acción. Pero podríamos pensar también, con el idealismo, que los contenidos de la conciencia cognoscente es todo cuanto existe, que la realidad es,

por tanto, mental, sea que consista en el sistema de pensamientos del sujeto particular que conoce, o en el sistema privilegiado de alguna conciencia de la que aquéllos sean tributarios. Si somos realistas, postulamos, al modo del sentido común, conciencias y cosas fuera de ellas, inscribiéndolas en dos mundos ontológicamente diversos, que nos esforzaremos por comunicar y hacer correspondientes; o prescindimos, sin más, de toda referencia a la vida introspectiva, arreglando algún artificio explicativo para reducirla causalmente a las cosas. Si idealistas, absorbemos la trascendencia en la inmanencia, considerándola como simple momento de ésta, debiendo explicar entonces la "ilusión" de lo real, con su exigencia de objetividad, permanencia y unidad.

Ambos extremos no agotan, por cierto, las vías posibles del pensar que busca el límite de inteligibilidad del conocimiento. Los problemas no resueltos o a medio resolver que subsisten al término de esas vías —por ejemplo, la inconmensurabilidad de lo real y lo pensado, en el caso del realismo; la disolución temporal y espacial del sólido y unitario mundo de las cosas, en el caso del idealismo— conducen eventualmente a otras concepciones y. . . a nuevos problemas. El criticismo de Kant es la más famosa. El conocimiento —dirá este filósofo— nos saca de nosotros mismos como lo quiere el realista, al ponernos en contacto con lo real que nos trasciende. Pero, agrega, este contacto no puede ocurrir sino a través de las impresiones sensoriales (que constituyen reacciones nuestras, modos de ser afectados por las cosas) y de los moldes intuitivos e intelectuales con los que organizamos y damos unidad a esas impresiones. Sólo así pueden las cosas ser *objeto de experiencia*, partes integrantes de un mundo ordenado según leyes. Ese orden es, como lo piensa la concepción idealista, creación del sujeto cognoscente, mundo mental, si se quiere: pero como lo ordenado en él, la impresión sensible nos pone ante algo que es dado —el nóumeno o cosa en sí—, aquella concepción no puede dar cuenta por sí sola de la relación cognoscitiva.

La vía criticista ensayada por Kant no es la única para escapar al dilema del realismo e idealismo gnoseológicos. Partiendo más resueltamente de la metafísica, eludida por aquél como supuesto de la Teoría del Conocimiento, Bergson ha hecho el intento de concebir unitariamente la conciencia y sus objetos, al considerarlos como fases temporales, con diverso ritmo y grado de condensación, de una misma realidad, que ora se concentra sobre sí misma en la conciencia, al modo de la cuerda de un reloj que se enrolla,

ora se expande y diluye en las formas materiales, como la cuerda que se distiende. Así sería posible no sólo la intuición metafísica[1], en donde se revelaría la plena identidad del sujeto y del objeto, sino también la propia sensación, que daría testimonio de cómo el estímulo físico —realidad distendida en el espacio sin tiempo— se concentraría en el tiempo sin espacio de la conciencia que lo vive[2]. Saltan a la vista los alcances metafísicos de tales intentos, el paso que de una u otra manera no puede dejar de hacerse del dato del conocimiento al dato de la existencia, de la noción de "juicio verdadero" a la de "hecho real".

De una manera análoga a como sucede con el análisis de la constitución intencional de la conciencia, el estudio de la aprioridad, sobre todo en su función sintética, tiene el particularísimo interés de mostrar que son las propias estructuras del conocimiento las que imponen el problema de la trascendencia (que es el de la postulación del objeto) y exigen la expansión ontológica de la Gnoseología.

Independientemente de la particular concepción metafísica que al respecto podamos adoptar, *el hecho* del conocimiento *a priori* apunta ya, por su mero sentido, a la búsqueda de algún postulado de ese carácter. En efecto, aunque, como hemos venido mostrando, el conocimiento *a priori* versa sobre lo universal y lo necesario y

[1]Véase supra, Cap. III, 2.6, 3.5, 3.6.

[2]Las especulaciones gnoseológico metafísicas de Bergson tienden a ser consideradas hoy, no sin cierta pedantería y hasta indolencia para pensar resueltamente los problemas, como anacronismos ya superados por la Filosofía "científica". Sin embargo, la deuda de algunos desarrollos de esa Filosofía al gran pensador francés, es de subida monta. Si prescindimos de la profunda conexión que algunas corrientes antimetafísicas, como el pragmatismo de James y el intrumentalismo de Dewey, tienen con el bergsonismo, quedan todavía otras relaciones significativas por descubrir. Tocante, por ejemplo, a este preciso punto de la relación de trascendencia en la experiencia del conocimiento, valdría la pena examinar algunas ideas capitales de ese portentoso iconoclasta de la Filosofía que es Bertrand Russell. Aunque su enfoque empirista del proceso del conocimiento excluye todo recurso a la intuición, el problema de la trascendencia se resuelve para él de un modo significativamente emparentado con el de Bergson. Hay entre ambas doctrinas un factor metafísico común: una y otra se pronuncian por la existencia de una realidad primordial trascendente a la materia y a la conciencia, que no serían sino aspectos de aquélla. Y las liga también una idea gnoseológica: la de reconocer en la sensación un momento común de la conciencia y de la materia, momento que pertenecería tanto a una como a otra, según el contexto de referencia que se elija. Para la exposición de este punto de vista por Bertrand Russell, puede consultarse su *The Analysis of Mind* (London, G. Allen und Unwin Lda. Fifth impression, 1949, I, p. 10; VI, p. 110; XV, p. 301).

no sobre lo individual y contingente, sobre lo posible y no sobre lo real y lo existente, vale para toda cosa individual y concreta, pues, como lo ha señalado Hartmann con precisión, "se trata siempre de una condición a la que debe someterse todo acto de conocimiento que se refiera a un objeto"[3]. En este sentido la fórmula kantiana para explicar el valor de la síntesis *a priori* es válida para la aprioridad en general: el *a priori* define las condiciones de la experiencia posible, las leyes generales, por consiguiente, a que quedará sometido incluso el conocimiento a posteriori de los existentes individuales y concretos en su misma contingencia. Ello ocurre por modo semejante al caso del tejedor a quien damos el cañamazo y los hilos multicolores para la confección del tapiz. No podremos prever ciertamente a priori, a partir de las condiciones que con el material entregado hemos impuesto a su trabajo, los diseños efectivos que crearán su imaginación, sus intenciones y sus manos. Ellos sólo nos serán revelados *a posteriori*, por el conocimiento de experiencia que harán posible nuestros sentidos y la existencia del tapiz ya concluso. Sin embargo, podremos a todas luces prever ciertos caracteres generales de la obra, dados de antemano por las condiciones del cañamazo, los hilos y los colores impuestos.

Aun la aprioridad analítica se comporta de este modo rector y predictivo de la experiencia; si es verdad que su objeto propio son las relaciones de identidad e implicación entre los conceptos —las leyes de desarrollo interno del pensamiento—, no lo es menos que esas mismas leyes determinan importantes condiciones formales de interpretación y reconstrucción intelectual de la experiencia. Y ello en dos campos bien definidos de esa interpretación y reconstrucción: el de las relaciones cuantitativas de coexistencia en el espacio y de sucesión en el tiempo, y el de las relaciones de correspondencia entre el desarrollo formal de nuestro pensar y el desarrollo material de la experiencia.

Por lo que respecta a lo primero, se trata del hecho tan obvio cuanto significativo de la aplicabilidad de las matemáticas a la descripción de la naturaleza, aplicabilidad que ha hecho posible la matematización de importantes aspectos del conocimiento de lo real. Esa aplicabilidad demuestra que nuestra *experiencia* de las cosas en el espacio y de su acaecer en el tiempo tiene una organiza-

[3]Nicolai Hartmann, *Principes d'une Métaphysique de la connaissance,* (Ch. XLV, c. Aubier, Paris, Tomo II, p. 34).

ción idéntica a la de nuestro pensamiento matemático, que nuestro contacto *perceptivo* con el ser está analiticamente regulado, como lo está nuestro pensar cuantitativo. Las expresiones "*experiencia* de las cosas" y "contacto *perceptivo* con el ser" cumplen aqui una función restrictiva y precautoria: intentan mantener la afirmación dentro de los limites más estrechos posibles, que son los establecidos por Kant para su célebre doctrina de la regulación de los objetos por el conocimiento. Esos objetos son para él los objetos de la experiencia posible, no el ser mismo, del cual nada podemos saber, ya que nuestro conocimiento, como el Rey Midas, que convertia en oro toda cosa que tocaba, convierte en experiencia todo lo que conoce. Podemos decir entonces que el ser *en cuanto percibido* está analiticamente regulado, como lo está nuestro pensar cuantitativo. Pero ¿lo está el ser mismo? Si la *experiencia* puede ser analitico-cuantitativamente pensada, es porque nuestro saber mensura con sus propias medidas su dominio: y menos equivoco que afirmar, como Kant, que los objetos se rigen por el conocimiento, seria decir que el conocimiento se rige por si mismo: al fin y al cabo tales objetos, a partir de su arraigo en la impresión de los sentidos, son un producto del conocimiento. El ser, el existente, queda asi fuera de lugar, y hemos de concluir, entre tanto, que si su mención por el conocimiento y su propio concepto tienen algún sentido, no hay modo de resolver, mediante este solo tipo de análisis, el problema de la trascendencia.

A una conclusión parecida nos conduce el examen del segundo dominio de interpretación y reconstrucción de la experiencia antes aludido, a saber, el de las relaciones de correspondencia entre su desarrollo material y el desarrollo formal de nuestro pensamiento. Aqui se muestra una vez más la capacidad rectora y predictiva del pensar analitico. Entre el desarrollo de la experiencia y el de éste hay un paralelismo tal, que podemos pasar de una relación fáctica dada a otra desconocida, en virtud de puras relaciones analiticas entre momentos correspondientes de nuestros conceptos. Por ejemplo, determinadas relaciones entre los hechos a y b, por una parte, b y c, por la otra, nos permiten formular la relación entre a y c, por modo análogo a como en el plano del puro pensar conceptual concluimos que $a=c$ si $a=b$ y $b=c$. Es el sorprendente y siempre renovado problema de la aplicación de las leyes lógico-matemáticas al dominio de la experiencia.

Los lógicos suelen tomar aqui algunas precauciones extremas,

que ayudan con eficacia a la tarea filosófica de llevar el pensamiento al límite. Pero, como lógicos, dejan los problemas enredados en la telaraña de las construcciones formales, y acaban en dudosas conclusiones empíricas, que a menudo no hacen sino volvernos al punto de partida. Así, Arthur Pap nos advierte[4] que la transitividad de las relaciones aritméticas expresada por el signo "=" en una proposición como "si a=b y b=c, entonces a=c", no significa desde el punto de vista lógico lo mismo que la transitividad de una relación igualmente expresada en una proposición empírica, como "siendo A, B y C los pesos de tres cuerpos, se verifica que si A=B y B=C, entonces A=C". La primera —observa el lógico— es una definición del signo "=" como "relación transitiva". En cuanto tal, sólo expresa que el signo "=" designa una "relación bimembre transitiva". Pero, ¿qué designa entonces? El lógico, para sus preguntas formales no puede tener sino respuestas formales, que remiten de símbolo en símbolo: relación bimembre transitiva, nos dirá, es una relación tal, que "si R(x,y) y R(y,z), entonces R(x,z)". Quedamos en las mismas, como diría el huaso: la relación bimembre transitiva, designada por el signo "=" de igualdad, es una relación de. . . igualdad de relaciones. Y, claro, si el enunciado de la transitividad de la igualdad matemática no es sino una definición, no es ni verdadero ni falso; no es, en estricto sentido, una proposición, y es ininteligible preguntarse si se cumple o no en la experiencia. Ahora, cuando de hecho nos lo preguntamos, lo que hacemos es una pregunta empírica, que no involucra, como toda pregunta de esta índole, la necesaria verdad de aquella relación. En efecto, observa Pap, el principio de transitividad aplicado a experiencias requiere que el signo "=" sea *interpretado* mediante un predicado descriptivo —en el caso de nuestro ejemplo, la igualdad de peso, que será definida por el equilibrio de la balanza. Así interpretada, la relación de igualdades se convierte en la siguiente proposición:

$$(x)\ (y)\ (z)\ (IP\ (xy)\ \wedge\ IP\ (yz)\ \supset\ IP\ (xz)\ )$$

Pero no nos asustemos; aquí no se dice otra cosa que ésta: dados tres cuerpos cualesquiera x, y, z ("todo x", "todo y ", "todo z"), la relación de igualdad de peso (IP) entre uno de ellos con cada uno de los otros dos, implica la misma relación IP entre estos últimos.

[4] A. Pap, *Teoría Analítica del Conocimiento,* VI, 92 (Edit. Tecnos, Madrid, 1964, pp. 281 y sigts.).

Este enunciado, cree Pap, no es un principio lógico, sino empírico, y puede ser falso. En efecto: supongamos que un cuerpo A tiene 0,1 gr. de peso menos que B, y que B tiene, a su vez, 0,1 gr. menos que C. La conclusión lógica es que A tiene 0,2 gr. menos que C. Pero al verificarlo con una balanza insensible a diferencias de peso inferiores a 0,15 gr., nos vamos a encontrar con que los cuerpos A y B equilibrarán la balanza, y que también la equilibrarán los cuerpos B y C (cuyas diferencias de peso son inferiores a 0,15 gr.), y no, en cambio, los cuerpos A y C (cuya diferencia es de 0,2 gr.). Deberemos concluir, entonces, que siendo A = B y B = C, A≠C. El enunciado general de transitividad de la relación IP resultaría así falso.

Sin embargo, dos cosas importantes saltan a la vista respecto a semejante conclusión.

En primer lugar, un resultado tal sólo se producirá en caso de que la balanza utilizada tenga como límite de sensibilidad 0,15 gr. Si su límite fuera, por ejemplo, de 0,1 gr., se verificará que si A = B y B = C, A = C. La situación volverá a repetirse si, dado este último límite, tomamos diferencias de peso inferiores a 0,1 gr., porque entonces podremos pensar en una balanza todavía más sensible, con límite, digamos, en 0,01 gr. En buenas cuentas, siempre tendremos la posibilidad de verificar el principio remitiéndonos a la condición de una balanza *adecuadamente precisa*; en el límite estará la balanza de precisión absoluta, que permitirá la verificación general de la referida proposición.

Pap considera objetables los recursos de este tipo, y observa que una balanza semejante sólo podría definirse por la igualdad de peso entre dos cuerpos dados, igualdad de peso que, a su vez, sólo puede determinarse por el equilibrio de la balanza. En verdad, el valor de la objeción es sólo aparente. Considerando que *peso* y *masa* son dos conceptos independientes, y que la masa puede medirse por otros medios que el de la balanza (v.gr., procedimientos gravitatorios y electromagnéticos), la balanza absolutamente precisa podría definirse, no en función de pesos iguales, sino de masas iguales, diciendo, por ejemplo, que es aquella cuyo equilibrio se rompe con la más pequeña disminución o el más pequeño incremento de la masa de uno de dos cuerpos en equilibrio. Sólo quedaría la dificultad de saber empíricamente si existen balanzas semejantes, dificultad que ya no podría oponerse como objeción lógica, sino puramente práctica, al enunciado del principio general de transitividad.

Pero —y es la segunda de nuestras consideraciones críticas— cabe observar algo más decisivo que lo anterior. El experimento que refutaría el principio de transitividad supone que se han determinado diferencias de peso entre tres cuerpos A, B y C, y que, por tanto, existe una balanza suficientemente sensible para la verificación del principio que el experimento intenta refutar. Si, por consiguiente, lo enunciamos diciendo "dada una balanza adecuadamente precisa, se verificará que si A=B y B=C, A=C", no se ha probado su falsedad por el hecho de que una balanza no sensible sea incapaz de verificarlo.

Concluiremos, pues, diciendo que, al menos frente a este tipo de objeciones, es lícito mantener el carácter necesario de los principios analíticos en su aplicación a la experiencia. Lo cual significa, una vez más, que la experiencia es no sólo ese cúmulo de elementos cualitativos y singulares que únicamente ella puede revelarnos, sino también un tejido de relaciones conmensurables con las que determinan la marcha formal de nuestro pensamiento. Por eso, todo nuestro saber del mundo, desde sus formas menos evolucionadas y dispersas hasta las modalidades mejor integradas y racionalizadas de las ciencias sistemáticas, descansa en las leyes analíticas de la identidad y de la contradicción. El modo como interpretemos y apliquemos esas leyes es indiferente a su efectivo imperio sobre nuestro trato con las cosas: desde la superstición y el mito elementales hasta la teoría físico-matemática más perfectamente verificada por los hechos, la búsqueda en las cosas de la relación de identidad que el pensamiento encuentra dentro de sí mismo es el principio regulador de nuestra reconstrucción intelectual del mundo. No sin razón ha sido siempre tan difícil separar el significado lógico y el ontológico de la identidad. Y no sin razón también resulta ineficaz el esforzado intento de nuestra época por hacer de ella una pura regla de operación lingüística. Si parejo intento no constituyera un contrasentido lógico —el de mostrar lógicamente el carácter alógico de las leyes del pensar, intento nada disímil al de encender la luz para mostrar la oscuridad del cuarto— encontraría todavía un obstáculo en el hecho mismo de la Ciencia, hecho del que forma parte esencial su efectividad. Ya Emile Meyerson pudo dar cuenta cabal, hace algunas décadas, del sentido de la explicación científica como reducción de lo diferente a lo idéntico, como absorción de la variedad cualitativa de los cambios en la unidad del orden causal. Por supuesto, en la medida misma en que este intento, llevado

física y metafísicamente al límite, no resulta del todo posible (porque de hecho existen elementos irreductibles que ninguna ecuación consigue subsumir en lo idéntico), la Ciencia alcanza la frontera de lo irracional, definido como aquel residuo de realidad que se sustrae al proceso interpretativo de la identificación. Pero esta frontera es móvil y avanza, y si más allá de ella se extiende, sin posibilidad hoy previsible de agotamiento, el dominio de ese irracional, más acá reside el dominio también vastísimo de aquellos aspectos de la realidad de hecho explicados y por principio explicables, y que, sujeto al pensamiento de la identidad y de la no contradicción, constituye el saber científico. La existencia de este saber prueba, pues, que hay una zona de la *experiencia del ser*, conmensurable con el pensamiento, en cuanto para aquélla y para éste tienen vigencia las leyes de la identidad y de la contradicción y, en general, los conceptos a priori del entendimiento. Es esta conmensurabilidad la que define en parte el valor objetivo de las formas a priori, tanto analíticas como sintéticas, del conocimiento.

2. *Aprioridad e intersubjetividad*

Dentro del alcance restrictivo que, conforme a la nomenclatura kantiana, hemos dado hasta aquí a los conceptos de objeto y experiencia, objetividad significa la coincidencia entre las estructuras del desarrollo de nuestro pensamiento con las del desarrollo de la experiencia, esto es, de las cosas en cuanto percibidas y pensadas. Pero la objetividad parece aludir también a otra cosa: al carácter intersubjetivo de la aprioridad. Todo conocimiento *a priori,* en la medida misma de su carácter universal y necesario, es un conocimiento intersubjetivo. Su validez es, por lo pronto, determinante para cualquiera conciencia análoga a la del sujeto particular que lo piensa. Pero, además, existe de hecho una efectiva participación de la pluralidad de los sujetos humanos en aquel reconocimiento. La existencia del universo racional del discurso, base de la ciencia y condición capital de toda empresa colectiva del hombre —aun de aquellas cuyas motivaciones no son susceptibles de una dilucidación racional—, prueba esta comunidad intersubjetiva, que es la única que puede dar sentido a la idea misma de conocimiento. "Yo conozco" —como descripción de la experiencia individual de un saber cualquiera— significa: "Yo conozco que esto *es* así", es decir, que "esto es necesariamente

cognoscible así para cualquier *sujeto conocedor* análogo al sujeto que yo soy". Los elementos a priori del conocimiento se traducen, pues, en la identidad de las funciones cognoscitivas de los diferentes sujetos, en una unidad profunda de los seres humanos en cuanto conocedores.

En la Filosofía Contemporánea debemos a Nicolai Hartmann haber puesto una vez más de relieve un hecho tan significativo. Si es verdad que en toda comparación de experiencias cognoscitivas entre distintos sujetos hallaremos siempre aquella diversidad de contenido que hace de cada individuo una perspectiva concreta insustituible, no lo es menos que hay también "cierta base común que permite a sujetos diferentes considerarse en relación con el mismo universo y de percibir los mismos objetos en él". En buenas cuentas, hay principios del conocimiento que son comunes a todos los sujetos, y que, sacándolos del ensimismamiento a que los condena el carácter subjetivo de sus representaciones, les permite identificarse en una "esfera supraindividual". Hartman llama *aprioridad inmanente* a esta coincidencia de los sujetos como fuentes subjetivas del saber, a esta identidad intersubjetiva del conocimiento a priori. "La condición gnoseológica de la posibilidad de esta aprioridad, que constituye el lazo entre los diversos sujetos cognoscentes, puede ser definida en una fórmula breve: es la identidad inmanente o intersubjetiva de las categorías del conocimiento"[5].

El concepto de la aprioridad inmanente así concebida se limita a postular la identidad de las categorías cognoscitivas en todos los sujetos, y a registrar, bajo una nomenclatura que contribuye a hacer las cosas más explícitas, la vieja enseñanza griega sobre la participación de todos los espíritus racionales. . . en la razón. Pero en verdad se trata de una identidad de más vasto alcance, pues, según se señalara más arriba, el hecho del conocimiento y su efectividad como poder intelectual y práctico sobre el mundo da testimonio no sólo de que los sujetos coinciden entre sí, sino de que la propia experiencia del ser participa en esa coincidencia, en cuanto forma parte de ella la estructura racional que pertenece al pensamiento en cada uno de los sujetos. Podemos, al parecer, tratar la aprioridad inmanente y la conmensurabilidad del pensamiento y la experiencia como momentos independientes en la objetividad del pensar a priori. Así, en las matemáticas y en todo el sistema de razonamientos puramente formales, la comunidad de

[5]N. Hartmann, op. cit., T. II, Ch. 44 a y d.

las categorías y principios a priori parece referirse sólo a los sujetos cognoscentes, por tratarse de un pensar que carece de alcance existencial o fáctico. Y, sin embargo, lo existencial está implícito en el pensamiento formal como instancia de la posibilidad a que ese pensamiento se refiere. Ni las matemáticas ni la lógica mientan lo real en su singularidad y existencia; por lo mismo, lo real no va involucrado como instancia positiva de verificación de aquellas ciencias. *La validez* del teorema sobre el triángulo rectángulo y los cuadrados de sus lados no tiene nada que hacer con la herramienta triangular de que me valgo en mis aficiones a la carpintería. Sin embargo, ya con esa exclusión queda la experiencia negativamente involucrada en el sentido del pensar lógico formal, como algo que no puede, por principio, contradecirlo, como algo que no puede sustraerse a la posibilidad afirmada por ese pensar. La experiencia, diremos, verifica, aunque no confiere validez, al conocimiento a priori. La aprioridad inmanente hállase, pues, en este campo del saber en donde mejor que en ningún otro pudiéramos esperar su pureza, acoplada a la aprioridad de la experiencia, en el sentido de poseer una y otra idénticas estructuras. Lo mismo ocurre, por modo aun más patente, en el pensar a priori que se refiere positivamente a la experiencia, y que no es sólo el de los juicios sintéticos a priori; ya mostramos como los propios principios del pensar analítico —la identidad y la contradicción— son también recursos del pensamiento de la experiencia. La aprioridad inmanente del saber es una vez más identidad con la estructura de la experiencia; más propiamente aún, la coincidencia que hace uno y mismo el pensar a priori de diferentes sujetos es la que hace una y misma las experiencias de cada uno de ellos. Y así, si en el universo del discurso científico yo me entiendo con mi interlocutor respecto al sentido y validez del principio de que todo cambio dentro de un sistema físico se encuentra definido por el estado del sistema, esta coincidencia no consiste sólo en que él y yo poseamos idénticas categorías para la interpretación de la experiencia y del cambio posibles, sino la misma experiencia real del mundo. Esta es el objeto mentado e intuido por aquel principio.

Todo ello nos muestra que, siendo legítimo reconocer en la aprioridad inmanente y en la conmensurabilidad del pensamiento y la experiencia dos momentos esenciales de la objetividad a priori, son en definitiva inseparables, aunque es la segunda la que desempeña el papel preeminente. La pura

universalidad intersubjetiva de los principios a priori no podría darles objetividad, en cuanto *la plena objetividad implica la referencia a un estado de cosas, a algo que dé su propia ley al sujeto, lo cual sólo ocurre con lo que llamamos experiencia.* No otra cosa quería decir Kant con lo que puede considerarse la más valiosa de sus enseñanzas: que las categorías del entendimiento y de la intuición —esas nociones generales a priori que, como las de tiempo, ser, sustancia, accidente, relación, han servido siempre de instrumento al pensar metafísico— no tienen valor cognoscitivo sino en su aplicación a la experiencia. Debiera hacerse explícito, eso sí, que dicha limitación se refiere al empleo realista de las categorías, esto es, a la pretensión de que, pasando por sobre la experiencia, valgan para las cosas mismas. Pues también podemos, y de hecho solemos, emplear algunas de ellas —las categorías de ser y relación, por ejemplo— en un sentido puramente *idealista,* como ocurre con las ciencias de objeto ideal. No refiriéndose al ser ni acaecer reales, sino a lo posible, estas ciencias hacen de las categorías y principios a priori un uso por entero diferente, con otro sentido cognoscitivo que el que tienen en su aplicación a lo real.

3. *Inconmensurabilidad del pensamiento y el ser*

Si el problema del *a priori* pudiera quedar así radicado en el ámbito de la intersubjetividad y de la conmensurabilidad con la experiencia, la doctrina kantiana hubiera ya cerrado uno de los más importantes capítulos de la Teoría del Conocimiento. Reconocidos los conceptos y principios *a priori* como formas de la posibilidad de la experiencia, su aplicación a ésta, aun en el caso más problemático de los juicios sintéticos *a priori,* deja de ser un misterio: el conocimiento *a priori* vale para la experiencia porque sólo expresa las formas con que la construimos. Sin embargo, el problema no puede quedar radicado de ese modo, y no se resuelve sino parcialmente por las relaciones de conmensurabilidad que hemos explicado. Estas, en efecto, se refieren sólo a la experiencia; pero el problema es más hondo: se trata de la *trascendencia* del conocimiento, esto es, no sólo de su aplicación a la experiencia, sino al ser que ella manifiesta, oculta o presume.

La terminología de Hartmann puede ayudarnos a precisar una vez más las cosas en este punto. Complementaria de la noción de aprioridad inmanente se halla la de *aprioridad trascendente,*

relativa a la aplicación del *a priori* al objeto en si mismo, al ser que es mentado por el conocimiento. O, para introducir el concepto con las palabras del propio filósofo, se trata "de la capacidad del sujeto de percibir en si, en toda la pureza de la evidencia interna, las conexiones esenciales de lo real, sin que le sea preciso extraer este conocimiento de la presencia de las cosas particulares"[6].

Hartmann no parece haber reparado, sin embargo, en que la aprioridad trascendente plantea un problema, aunque análogo, distinto al de la conmensurabilidad examinada más arriba. El hecho de que no se refiera a este último es ya indicio de la confusión entre ambos. Y ello se confirma cuando interpreta la doctrina kantiana de la sintesis *a priori* como un intento de resolver el problema de la aprioridad trascendente. "Si... se interpreta la doctrina en un sentido ontológico —escribe—, la aprioridad concedida por Kant al juicio sintético es del todo una aprioridad trascendente, pues los juicios sintéticos pretenden aplicarse precisamente al objeto real, empirico y su valor objetivo es un valor trascendente"[7]. Ocurre, sin embargo, que el "objeto real empirico" que sirve de medida al valor objetivo del juicio sintético no es en Kant el *objeto en sí*, no son esas "conexiones esenciales de lo real", que sirven de patrón de objetividad a la aprioridad trascendental de Hartmann. El juicio sintético —tanto el a priori como el a posteriori, y, en general, el conocimiento— sólo tiene sentido y validez con respecto a lo experimentable: Kant no pasa más allá de lo que hemos llamado la conmensurabilidad del pensamiento y de la experiencia. Lo que Hartmann denomina aprioridad trascendente (la conmensurabilidad del pensamiento y el ser) es la definición exacta de lo que Kant excluye de la esfera del conocimiento, la vieja metafísica del nóumeno, que se genera con el intento, para él ilegitimo, de extender la jurisdicción de la razón más alla de la intuición empirica.

Se trata, como se ve, de dos alcances deferentes de la noción de objetividad. Conviene determinarlos con precisión, por el papel decisivo que juegan en la comprensión del conocimiento.

El contrapunto "subjetividad-objetividad" se refiere siempre a la relación entre el sujeto y el objeto; sin embargo, no es una antitesis univoca. Hay por lo menos dos maneras de entenderla:

[6] N. Hartmann, op. cit., T. II, Ch. XLVI, a; p. 41.
[7] N. Hartmann, loc. cit.

con respecto a la espontaneidad o participación del sujeto en la génesis del conocimiento y con respecto a la validez del mismo. Que ambos criterios no son coincidentes lo prueba la doctrina de Kant, donde tienen aplicación independiente. En efecto, atendiendo a lo primero, el conocimiento es para Kant, como, en general, para todo idealismo, inequívocamente subjetivo; atendiendo a lo segundo, en cambio, plenamente objetivo. Y no hay en ello sombra de contradicción o paradoja.

La subjetividad del conocimiento resulta de su carácter ordenador y sintético: conocer es para Kant intuir y pensar las impresiones sensibles conforme a unas síntesis y formas impuestas a la sensación por las condiciones intuitivas y pensantes del sujeto en general. Entre esas condiciones se hallan, por ejemplo, el espacio y el tiempo. Ambos, como formas mediante las cuales el sujeto humano aprehende el objeto de la sensación, son por esencia subjetivos. Subjetividad alude aquí a la actividad del sujeto en general que en el proceso del conocimiento da unidad sintética a la materia de las impresiones. Esta unidad no pertenece a lo dado mismo, sino al modo de intuirlo. Por eso, puede escribir Kant: "El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ya se las considere en sí mismas, o en sus relaciones entre sí, es decir, ninguna determinación que dependa de los objetos mismos y que permanezca en ellos si se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición... Podemos, pues, hablar de espacio, de seres extensos, etc., nada más que desde el punto de vista del hombre. Nada significa la representación del espacio si salimos de la condición subjetiva, bajo la que únicamente podemos recibir la intuición externa, es decir, ser afectados por los objetos". "El tiempo no es más que la forma de nuestra intuición interna. Si se quita de esta intuición la condición especial de nuestra sensibilidad, desaparece igualmente el concepto de tiempo; porque esta forma no pertenece a los objetos mismos, sino al sujeto que los intuye"[8].

La subjetividad así entendida (y llamada por Kant "idealidad trascendental", conforme a razones que aquí no nos conciernen) se opone del modo más estricto a la *objetividad ontológica* o realidad trascendental, perteneciente a las cosas en sí, es decir, a los objetos considerados fuera de la experiencia en que se nos dan. Como las determinaciones espacio-temporales de las cosas pertenecen a

[8]Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Estética Trascendental, § 3, a y b; §7 (Edic. cit.).

ellas en cuanto sometidas a las condiciones de la sensibilidad, son subjetivas y no tienen objetividad trascendental. Y, no obstante, esas mismas determinaciones son objetivas en otros dos sentidos que pueden reconocerse en la noción kantiana de objetividad. Lo son, en primer lugar, *empíricamente*, en cuanto, constituyendo la condición indispensable de toda experiencia posible, valen para todos los objetos que puedan ofrecerse a los sentidos, sin respecto a la particularidad psicólogica del sujeto concreto que los considere. Son, en segundo lugar, *lógicamente objetivas*, es decir, valen por modo necesario y universal para todo pensamiento dentro del universo del discurso racional, y al igual que en el sentido empírico, son independientes de la subjetividad psicológica del sujeto individual.

Asociado al concepto de objetividad empírica, aunque técnicamente separable de él, es posible reconocer todavía un cuarto sentido del concepto de objetividad en la doctrina de Kant. Me refiero a lo que llamaremos *objetividad gnoseológica*, contrapuesta también, como la lógica y la empírica, a la particularidad psicológica del sujeto individual. Esta objetividad es la que pertenece a las determinaciones del *objeto* del conocimiento en cuanto parte de la naturaleza. La precisa noción kantiana de "objeto" juega aquí un papel esencial. De un modo general, objeto es lo conocido en cuanto portador de los atributos que de él predicamos. Ahora bien, es un carácter capital de la doctrina kantiana la idea de que sólo hay conocimiento de *objeto* cuando concurren la intuición, a través de la cual algo nos es dado, y el concepto, gracias al cual el objeto es pensado. "No existe —enseña Kant—[3] conocimiento por conceptos sin la correspondiente intuición, ni por intuiciones sin conceptos". El conocimiento es para él el pensamiento de lo que es dado como impresión a la intuición, con lo cual viene a ser un producto final de la colaboración entre la sensibilidad y el entendimiento. Sólo así resulta posible tener ante nosotros *objetos*, en el sentido gnoseológico del término, y hablar de la objetividad del conocimiento como referencia a objetos. Dicha objetividad no es, por lo pronto, la que pertenece a la cosa en cuanto existente. La diferencia es para Kant inequívoca, y proviene de la función constituyente del conocimiento respecto de su *objeto*: el objeto como conocido es hecho posible por su representación; pero en cuanto existente o trascendental es independiente de ella[3].

[3] Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Analítica Trascendental, I, Cap. II, Sec. 1ª, § 14 y Sec. 2ª, 3 de la primera edición (Edic. cit.).

Kant llama *empírico* al objeto gnoseológico, con una expresión que quisiéramos evitar, teniendo presente la distinción, que fluye de los propios conceptos kantianos, entre esta forma de la objetividad y la objetividad propiamente empírica. La primera sólo pertenece al objeto y a las propiedades que de él predicamos, en cuanto uno y otras se hallan concreta y efectivamente constituidas en el conocimiento; la segunda, en cambio, corresponde a las meras *formas* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y del entendimiento (categorías), en cuanto son aplicables o valen para cualquier objeto de experiencia posible. Ambas son, pues, función de la experiencia, pero la distancia que va de su mera posibilidad a su actualidad (originada por el efectivo darse del objeto a través de la impresión sensible ahora y aquí vivida por un sujeto) determina la especificidad de una y otra. Tanto las formas de la intuición como del entendimiento carecen de objetividad gnoseológica (no obstantante poseer la empírica), porque el objeto plenamente constituido sólo surge cuando esas formas concurren a ordenar las impresiones sensibles, el dato existencial del conocimiento. Sólo podemos hablar de objeto cuando lo *dado* en la intuición es objetivado, esto es, contrapuesto al sujeto mediante las determinaciones del acto de juzgar, que es propio del entendimiento: lo dado a la sensibilidad es pensado como objeto por el entendimiento. Lo meramente intuido no es todavía objeto, pertenece de lleno a la simple afección espacio-temporalmente ordenada; tampoco lo es lo puramente pensado, por carecer del contenido de aquello que se da. Sólo cuando el pensamiento se aplica al dato de la intuición mediante las categorías tenemos objetos y, con ello, conocimiento. El fenómeno ordenado en el espacio y en el tiempo (formas de la sensibilidad) se ha convertido en objeto juzgado, y por consiguiente en sujeto del juicio. Como tal sujeto-objeto es portador de sus atributos, es algo que permanece a través de los cambios, lo real que deviene, la cosa que nos es conocida en cuanto la juzgamos como existente y regida por la legalidad del mundo real. Permanencia, cambio y legalidad: he ahí los tres caracteres de la objetividad constitutiva del acto de juzgar. La última, que incluye por su sentido a las dos primeras, es para Kant esencial, y se identifica con la objetividad misma, como lo pone de relieve la excelente fórmula de Cassirer: "toda *determinación en cuanto objeto* se basa en el entrelazamiento de las formas puras de intuición con los conceptos intelectivos puros, entrelazamiento que es el que convierte lo

múltiple y heterogéneo de las simples percepciones en sistemas de reglas y, por tanto, en *objeto*"[10]. Asi pensado, el dato de la intuición —cosa determinable según un sistema de legalidad— deviene parte de la naturaleza, la cual, como sistema de todos los objetos, es para Kant "el encadenamiento de fenómenos enlazados, en cuanto a su existencia, por reglas necesarias, es decir, por leyes"[11].

No son, como se ve, unívocos los términos subjetividad y objetividad cuando queremos referirlos al conocimiento dentro de la perspectiva kantiana. El siguiente esquema nos ayuda a ordenar las correspondientes distinciones.

1. *Subjetividad trascendental.* (Dependencia respecto al sujeto del conocimiento en general).	1. *Objetividad trascendental* (ontológica). (Independencia respecto del sujeto del conocimiento en general).
2. *Subjetividad psicológica.* (Dependencia respecto al individuo o sujeto particular de la experiencia).	2. a. *Objetividad empírica.* (Independencia respecto al individuo o sujeto particulár: validez de las formas del conocimiento para todos los objetos posibles de la experiencia humana).
	2. b. *Objetividad lógica.* (Independencia respecto al sujeto particular: validez de las formas del conocimiento para todo pensamiento posible de la experiencia humana).
	2. c. *Objetividad gnoseológica.* (Independencia respecto al sujeto individual: validez de las determinaciones del objeto actualmente conocido en cuanto parte de la Naturaleza).

La clara distinción entre objetividad empírica y objetividad trascendental hace del kantismo, no obstante su realismo

[10] Ernst Cassirer, *Kant,* III, 2 (Fondo de Cultura Económica, México, 1948, p. 205).

[11] Kant, *Crítica de la Razón Pura,* Analitica Trascendental, II, Cap. II, Sec. 3ª, 3c; y I, Cap. II, Sec. 3ª, en la primera edición (Edic. cit.).

metafísico, un idealismo gnoseológico: el objeto conocido es el fenómeno del objeto existente, del nóumeno, y este reside inédito, ensimismado, allende las fronteras de nuestro saber a priori y de nuestra experiencia, sin que tengamos otra razón para postularlo y concebirlo (del modo puramente negativo en que podemos hablar de él) que el hecho de ser afectados por él en la impresión sensible. No hay, pues, saber del objeto en sí: "más allá de los límites de la sensibilidad y, en consecuencia también, más allá de toda posible experiencia, no puede darse en absoluto ningún conocimiento, es decir, ningún concepto del que podamos asegurar que no es vacío"[12].

Por eso mismo el problema del conocimiento, que alcanza tan renovador y fecundo planteamiento con la *Crítica de la Razón Pura,* subsiste como problema: declarando imposible la trascendencia gnoseológica del objeto, sin declarar imposible, como el idealismo metafísico, su trascendencia ontológica, deja a la Filosofía con un palmo de narices, o, lo que es lo mismo, en la situación del prisionero sediento a quien se amuralla en las proximidades del agua fresca, haciéndole sentir su rumor. En prueba semejante, el prisionero podría desesperar, y, arrebatado por la ilusión de que los muros son traspasables, perecer a cabezazos contra ellos. No otra fue la reacción de la Filosofía frente a la obra de Kant. Si, en efecto, produjo entre algunos pensadores la consecuencia de llevar la Metafísica especulativa al cepo y buscar rumbos para un filosofar más cauto y crítico respecto al problema de la trascendencia, lanzó a otros por el camino de la más incontinente especulación. Ya señalaremos las razones técnicas explícitas con que Hegel se dispuso a seguir ese camino. Pero tras esas razones residía la motivación *intelectual* primaria (aparte de otras, quizás no estrictamente intelectuales) compartida por todos los metafísicos: la de hacer inteligible y dar cumplida satisfacción al sentido trascendental del conocimiento, que, por mucho que lo reduzcamos a representaciones, síntesis, actividades y manejo de símbolos, apunta a *algo* representado, sintetizado, simbolizado.

El problema se torna en especial agudo cuando incide en la aprioridad trascendente. Hartmann ha filiado la cuestión con perfecta claridad. "El significado del conocimiento a priori —explica— no queda agotado mediante la noción de aprioridad

[12]Kant, *Respuesta a Eberhard* (Trad. de A. Castaño Piñán, Aguilar, Buenos Aires, 1955, p. 20).

inmanente; al contrario, *la conciencia en el acto del conocimiento, a través de las evidencias interiores que posee, apunta al mismo tiempo a alguna cosa que existe en sí en lo real,* al menos en cuanto haya casos reales que caigan bajo las leyes percibidas en la intuición interna"[13].

Tal es el significado radical que alcanza la pregunta sobre la objetividad del conocimiento a priori: hay que entenderla metafísicamente como relativa a la aplicación de las categorías y principios necesarios del pensar al ser que de una manera u otra va siempre apuntado como momento objetivo de su significación. Pero con ello el problema deja de ser específico, y se convierte en caso particular del que hemos de plantearnos respecto al conocimiento *in toto,* incluidas sus formas a posteriori. Porque éste también involucra, según su sentido, la referencia al ser trascendente. El sencillo enunciado "el oro es amarillo" constituye conocimiento, justo en la medida en que significa testimonio o constancia de un estado de cosas que es puesto desde sí y ante mí, como realidad contrapuesta a la mía. No importa si a semejante testimonio se le considera mediador de otros en cuya virtud sustituimos el enunciado original por juicios que lo "explican", como ocurre al reemplazar el término "amarillo" por la descripción físico-fisiológica del fenómeno óptico correspondiente. Los nuevos enunciados son otras tantas representaciones de algo que hay y que sucede ante mí, observador. Las ciencias de la naturaleza pueden agotar este proceso, y subsumir el conocimiento originario en proposiciones como "el núcleo atómico del oro está compuesto de 79 protones y 118 neutrones". La experiencia cognoscitiva esencial no ha variado un ápice con ello: continúa siendo la de un sujeto ante quien se manifiesta una situación específica de existencia. Surge, entonces, la clásica cuestión: ¿cómo se relacionan con el ser esas manifestaciones o propiedades que, con el carácter de suyas, se muestran en la conciencia? ¿Son en realidad sus elementos constitutivos o meros signos a través de los cuales lo existente indica su presencia, sin descubrirse en su "esencia"?

El problema de la objetividad trascendente es, pues, el mismo para el conocimiento a priori y a posteriori. En uno y en otro caso hay unas representaciones que, sea con el carácter universal y necesario de la aprioridad, o la índole contingente y particular de

[13] N. Hartmann, op. cit., Vol. II, ch. XLVI, a, p. 41. Subrayado nuestro.

lo a posteriori, ponen nuestra conciencia ante algo *que es* y *que tiene* ciertas propiedades. Es cierto que el problema se agudiza en el caso particular del a priori, por tratarse de la mera posibilidad de las cosas, que no han acudido aún a dar testimonio de su realidad con su presencia misma, como sucede con los hechos de la experiencia. Pero como ésta se halla formada, ni más ni menos que el saber a priori, por "contenidos" de conciencia o representaciones, le afecta también el problema de su conmensurabilidad respecto a aquello que en ella se manifiesta. Por eso la doctrina kantiana dejó las cosas a medio camino. La experiencia puede dar cuenta del sentido del conocimiento a priori, en la medida en que éste expresa las leyes de su posibilidad, y puede constituir también la fuente de sus propios contenidos fácticos y de las relaciones contingentes entre ellos. Pero si su sentido deriva, como ocurre con Kant, de una cosa en sí trascendente, que en ella se acusa al afectar nuestra sensibilidad, pero que en sí misma se oculta, al adoptar las apariencias que nuestra capacidad subjetiva de conocer le impone, es lícito no detener allí la indagación y preguntarse por el ser de esa cosa en sí y por su relación con tales apariencias y con el propio conocimiento a priori.

4. *El ser en cuanto a-cognoscible*

Ahora bien, obsérvese que la licitud de la pregunta depende de una condición: poner la experiencia en relación de conmensurabilidad con algo que la trascienda, con el ser en sí de las cosas. Pero se trata de una condición tan ilegítima cuanto innecesaria, que lleva a un problema sin sentido, por no tener sentido ella misma. ¿Qué significa, en efecto, preguntarse por lo que hemos llamado conmensurabilidad de la experiencia y el ser y, en términos más generales, del ser y del conocimiento? Sólo una cosa, de cuyo enunciado surge la invalidación de la propia pregunta: si la experiencia y en general el conocimiento nos brindan acceso al ser mismo; o, para emplear términos de Hartmann, si las categorías del conocimiento son también las categorías del ser. La idea de conmensurabilidad aludida es, como el nombre lo indica, la de una medida común del ser y su conocimiento.

Pero es fácil darse cuenta del carácter retórico —en verdad del sinsentido— de semejante cuestión. Lo que el conocimiento nos dice de las cosas es, obviamente, lo que ellas son en cuanto conocidas, esto es, en cuanto puestas ante nosotros como

percibidas, recordadas, imaginadas, juzgadas. Las cosas se muestran, y mostrarse es ponerse en relación con un espectador: el mostrarse de algo en sí es un concepto contradictorio. Todas las determinaciones con que describimos el ser, ya como posible, ya como existente, sea que lo concibamos, sea que lo experimentemos, son determinaciones de su "ser-conocido": su "ser-experimentado", "ser-imaginado", "ser-pensado". Preguntarnos por algo es preguntarnos por alguna forma de relación cognoscitiva con ello. ¿Será entonces posible atribuir algún sentido a cualquiera pregunta sobre las cosas en sí? Aun la expresión kantiana de que "nada sabemos de las cosas en sí" es inadmisible, en cuanto su pretensión de verdad legitima el *sentido* de la afirmación contradictoria correspondiente. Pero la lógica de la relación de conocimiento es inescapable. Conocer es un término que, significando genérica y esencialmente hallarse algo *ante* la conciencia, priva de sentido a la expresión "conocer el ser en sí", que implica estar algo *ante* la conciencia sin estarlo. Más aún: conocimiento y ser son conceptos límite inconmensurables. No podemos pensar ni experimentar el ser de las cosas como tal, pues no hay otra vía de acceso a él que *serlo*. Por eso el *cogito* es una experiencia privilegiada, en cuanto no constituye *conocimiento* de nuestro ser, sino acto de ser (en sentido verbal) el ser (en sentido sustantivo).

Dos o tres dificultades surgen a este propósito. Hagámonos cargo de ellas brevemente.

La primera se refiere a una aparente contradicción. Si el conocimiento y el ser son inconmensurables, nada podemos decir de éste, porque cuanto digamos, sea o no verdadero, lo desensimisma y lo convierte en objeto del saber. ¿Cómo podemos, pues, nombrarlo? Si lo declaramos inconmensurable con el conocimiento, ¿no estamos ya determinándolo? ¿No estamos con ello postulando su existencia, para lo cual necesitamos conocerla? Todas estas preguntas encuentran una sola respuesta en el carácter absolutamente privilegiado de la noción de ser.

Este enigmático y venerable nombre, origen de tanta oscuridad en Filosofía, continuará siendo para nosotros un rompecabezas, mientras no nos hagamos cargo de ese su carácter privilegiado. Por lo pronto, ya es inseguro que podamos siquiera hablar de su "noción" o "concepto". Sería más atinado decir que se trata de un nombre, de un simple nombre, que opera como señal de una presencia, sin llevar ningún saber, ninguna descripción, clasi-

ficación o conceptualización de ella. En las ciencias jamás nos encontramos con palabras de esta especie, porque su lenguaje está hecho con signos verbales de ideas o nociones que implican determinaciones cognoscitivas. Así, decimos *oro* en Química, y nos referimos a esa materia de peso atómico 197, que ocupa tal señalado lugar en el cuadro de los elementos. El nombre es aquí signo de un concepto, o mejor aún, de todo un sistema judicativo[14]. Lo propio ocurre si, a la vista de algo que no reconozco, me dicen "es *oro*". "Ah... oro", comento entonces comprensivamente: el nombre ha tenido la virtud de poner en acción un saber previamente adquirido, ha funcionado como concepto.

Pero las cosas no ocurren siempre así. En la vida cotidiana, por ejemplo, hay ocasiones en que las palabras no hacen otra cosa que mostrar algo, sin *decir* nada sobre ello; palabras que equivalen a los pronombres demostrativos "esto" y "aquello", y aun al mero gesto del dedo que silenciosamente señala, como significando "vea Ud. por sí mismo". "¿Quién anda ahí?" —pregunta, sobresaltada, la señora al oír ruidos tras la puerta. "Yo" —es mi respuesta, formulada con una palabra que por sí misma, como puro signo lingüístico, no dice nada sobre mí, y sólo cumple la función de apuntar a mi presencia, invitando al interlocutor a atenerse a ella. En verdad, tanto me valdría, de poder hacerlo, presentarme de una vez y dejarme ver.

Es lo que ocurre con la expresión "ser", aunque por modo más radical y puro, por modo, deberíamos decir, límite. La palabra, en efecto, no hace otra cosa que indicarnos el hecho de la posición primaria de la conciencia intencional, que es la de lo real. Se trata del hecho de los hechos, el hecho bruto y mayúsculo por antonomasia, anterior a toda ciencia y reflexión, y sobre el cual se construyen conjuntamente la experiencia, la acción y el pensamiento. El hecho tiene desde un comienzo esa estructura de que da cuenta la Teoría del Conocimiento cuando nos habla de la dualidad sujeto-objeto, pero anula a ambos términos, en cuanto uno y otro son momentos relativos que quedan absorbidos en su unidad total: el sujeto es, en efecto, a una, con algo puesto ante él como realidad tan efectiva como la suya. Anverso y reverso de lo mismo, mi realidad es una determinación de la realidad. Otras palabras podrían servirnos para fijar este comienzo absoluto, que

[14]En el Cap. II, 1,2 mostramos que los nombres propios son signos de un saber implícito, es decir, esquemas de juicios, en conexión con la tesis de que, salvo pocas excepciones, son conceptos singulares.

es el de nuestra propia vida: podríamos decir, como se dice en ocasiones, la realidad, la existencia, lo que hay; más simplemente aún, bastaría un mero *"esto"*, un elemental *"ahí"*, un puro *"algo"*. El término *"ser"* ha tenido, sin embargo, particular fortuna en algunas lenguas, por haber llegado a constituirse, a la par que en el más general de los nombres (toda cosa puede llamarse ser, y ser es una designación primordial que va involucrada en el sentido designativo de todo otro nombre), en un verbo que a través de los mecanismos de la voz pasiva y otros artificios gramaticales puede absorber la significación de los demás verbos, aparte de que es también el recurso básico de la predicación atributiva. Pero esta misma polivalencia del término diluye y debilita el sentido metafísico primario a que nos referimos aquí, y que es el del *ser en sí*. El sentido en que "Juan *es* bueno", en que "el oro *es* amarillo", en que "Cesar *fue* el conquistador de las Galias", no es el originario y fundamental en que decimos que Juan y Cesar *son* simplemente, y en que, por modo igualmente fundamental y originario, señalamos mediante el mismo vocablo el hecho del estar ahí, hallarse, existir, cada cosa, y todas las cosas,y, en definitiva, algo. "Es bueno", "es amarillo", etc., son expresiones que pueden ser explicadas en función de otras, reducidas a ellas, y, en definitiva, al sistema de símbolos mediante el cual la Ciencia reconstruye conceptualmente la experiencia. Mas del hecho bruto y primario de lo real mismo (que haya algo a una con nosotros, que nuestra conciencia sea, esté, exista como constatación de algo que con ella misma es, está o existe) *eso* no puede ser explicado ni reducido a ninguna otra cosa: ni percepción, ni concepto, ni principio, pues todos ellos sólo tienen sentido por su referencia a ese hecho fundamental.

Los modos como semejante punto de partida puede ser conceptualizado e integrado en el sistema racional del saber son, por supuesto, muy variados, pero todos implican que hemos de atenernos fundamentalmente a él. Realismo e idealismo, monismo y pluralismo, espiritualismo y materialismo —como toda posible doctrina y todo posible conocimiento— versan sobre la estructura de la experiencia: cómo puede ser ella descrita y unificada, explicada y racionalizada. Se hará ello en función de la conciencia, o de la materia, o de una sustancia espiritual extra-subjetiva, o de lo que sea. Se intentará idealizar toda trascendencia, absorbiéndola en la subjetividad del pensamiento, o, al revés epifenomenizar el pensamiento, asimilándolo a los predicados de

la extensión y el movimiento corporales. De una u otra manera se las arregla siempre un sistema para eliminar, por la vía de la explicación, algún término de las dualidades, o muchos de las pluralidades con que el conocimiento se representa la experiencia. Es lo que los ingleses llaman *to explain something away.* Pero ningún saber conseguirá nunca *to explain away* el hecho primordial de hallarse el ser en y ante la conciencia, porque ese hecho da su sentido al conocimiento —al experimentar, pensar y decir en que éste consiste. Por eso el privilegio de su "noción" debe considerarse de un modo todavía más radical que el recién señalado. El término *Ser* no dice absolutamente nada de eso que nos limitamos a nombrar o indicar mediante él, porque *eso* no puede ser objeto de conocimiento. Entendámonos bien sobre esto, sin embargo. No se trata aquí de la "incognoscibilidad" del ser, que pudiera entenderse como negación de su cognoscibilidad, al modo como entenderíamos lo *no-rojo* en función de la negación del rojo. El ser es "incognoscible" en un sentido anterior a la oposición entre lo conocido y lo desconocido, entre lo que puede y no puede conocerse. Sólo puede ser conocido o desconocido lo que *es*. Y la pregunta sobre cómo podemos saber *qué es* aquello de lo cual nada sabemos, carece de sentido, pues saber y conocer son términos que se refieren exclusivamente a los contenidos y estructuras de la experiencia, a objetos, por tanto, en el sentido kantiano de la expresión. No es el conocimiento el que da sentido al ser o haber de algo, sino al revés: podemos preguntar y llegar a conocer en cuanto algo *es*. Ello es lo que va esencialmente implicado en el *cogito* de Descartes y en la doctrina existencialista respecto al ser del sujeto: el sentido del pensar se hace posible a partir del sentido del ser que, en cuanto pensamos, somos— nos enseña el primero. Nos preguntamos en cuanto existentes, proclama aquella doctrina. Uno y otra coinciden en el reconocimiento de que el ser o existir del sujeto no es *objeto* de conocimiento, o, mejor, de que conocimiento y ser son una misma cosa en la esfera de la subjetividad. Es el *para sí* de los existencialistas.

Pero la misma consideración vale para la trascendencia, con ciertas limitaciones. En este dominio el pensar y el ser no se identifican, pues este último no puede entenderse ya como el *para sí* que nos permitía describir el ámbito de la inmanencia. Pero es entonces cuando el conocimiento adquiere índole propia, aquella que hace de él esa dimensión tan peculiar de la vida humana:

remitirnos, por la vía de la experiencia, a la trascendencia, gracias a la cual aquélla se convierte en señal de un dominio de existencias no absorbidas en la de nuestra subjetividad. Por lo mismo, aquí tampoco el ser es o puede ser *objeto* del pensamiento. El pensamiento consta de percepciones, recuerdos, imágenes, conceptos; los organiza, unifica, dispone en serie; con ellos juzga, anticipando perceptos posibles, estatuyendo sistemas de conceptos. Todo ello con ocasión del hallarse, existir, *ser* de algo con lo cual nuestro propio ser consciente se encuentra. Pero ese hallarse, existir, etc., no puede ser pensado, en cuanto tal, pues pensado es ya otra cosa, no es ese hallarse, existir que lo constituye. Se piensa o conoce a partir del ser, pero no el ser, en cuanto el conocimiento es la configuración que adquieren todas las posibles confrontaciones o relaciones de presencia entre el ser y la conciencia. Por eso es tan importante el descubrimiento de Kant: el objeto del conocimiento se constituye por el conocimiento mismo. Lo cual puede verse de esta otra manera: el objeto del conocimiento son las confrontaciones posibles de la subjetividad y la trascendencia. Pero, debido a eso mismo, no tiene ya sentido hablar de la incognoscibilidad del ser para el hombre, definiéndola por la falta de una intuición intelectual. Una intuición intelectual dejaría las cosas en el mismo punto: sería un encuentro del ser y la conciencia; su objeto estaría en ese encuentro, no en el ser mismo, que seguiría constituyendo lo cognoscitivamente inconmensurable, y no en el sentido de ser des-conocido o in-cognoscible, sino *a-cognoscible*. Incognoscible es lo que de hecho o en principio no puede conocerse, aunque tiene sentido la idea de su conocimiento. *A-cognoscible* es aquello respecto a lo cual la idea misma de conocimiento carece de sentido.

Por eso, al ocuparnos de la intuición, tuvimos que fruncir un tanto el ceño ante las pretensiones de la intuición metafísica de *entrar* en la cosa misma y *coincidir* con ella. Semejante experiencia, de ser posible, no tendría nada que ofrecer a una Teoría del Conocimiento. Confundido con el objeto, el sujeto ya no lo conocería, *lo sería.* Sólo en la *confrontación* de la conciencia con el ser surge el conocimiento como sistema de representaciones que miden su encuentro y desencuentro.

Capitulo VI

Metafísica y teoría del conocimiento

1. *El dualismo existencial inescapable*

1.1 Sean cuales sean el lenguaje de que nos sirvamos para *describir* la experiencia del conocimiento y la concepción filosófica desde la cual interpretemos su sentido, queda siempre de manifiesto el hecho fundamental: un objeto consta ante un sujeto que constata. El hiato existencial, la fractura de la existencia en existencia mía de conocedor y existencia de lo conocido, es el ingrediente primario de toda situación cognoscitiva. En vano procuramos eliminar el hecho mediante un lenguaje metafísicamente aséptico, por ejemplo, el que describe al conocimiento como un sistema de relaciones entre signos y entre signos y cosas. Tal descripción, aunque incompleta, es apropiada y señala algo importante en la contextura del saber. Pero el hecho primario de la dualidad existencial está allí, pues el signo implica un significado y un intérprete, y ni uno ni otro pueden ser ya remitidos a nuevos signos.

Con razón la idea topográfica del conocimiento, llamada a pruebas en páginas anteriores, se impone no sólo al sentido común sino también a la propia Filosofía. Piénsese, por ejemplo, en términos como "sujeto", "objeto" y "contenido" del conocimiento. Ya, por lo pronto, las ideas de sujeto y objeto implican cierto contraste "espacial" entre algo puesto "aquí", "adentro" —el sujeto— y algo puesto "fuera de", "allí" —el objeto—, a pesar de que ese "aquí" y "allí" son igualmente necesarios para la determinación de uno y otro. En verdad el sujeto sólo puede ser tal en cuanto se halla en relación de pensamiento o acción con los objetos, *abierto* a sus existencias. El objeto, por su parte, no es sino el ser en cuanto constatado, o determinado por efecto de esa vinculación transubjetiva del sujeto cognoscente. Más

notoria se hace aún aquella relación topográfica al considerar el término *contenido* del conocimiento, que implica estar el objeto, *qua* conocido, *en* la conciencia, y *qua* objeto, fuera de ella. Marca aquí también el lenguaje una oposición radical entre la interioridad de un ámbito subjetivo, esfera del conocimiento, y la exterioridad del dominio objetivo, esfera de los existentes. La noción de objeto sirve, en efecto, para designar tanto lógica como metafísicamente la unidad y soporte de las propiedades constatadas a través de un proceso cognoscitivo y recogidas en una multiplicidad de juicios con un mismo sujeto (*el oro* es metálico, *el oro* es amarillo, *el oro* es insoluble en agua, *el oro* es más pesado que el aluminio, etc.). En este caso, a dicha unidad, representada por el *objeto,* se opone el *contenido* de nuestro conocimiento que no es otra cosa que el conjunto de aquellas propiedades en cuanto conocidas por el sujeto y enunciadas o enunciables en el juicio.

Sin embargo, es el propio análisis filosófico el que pone en descubierto una vez más el carácter incierto de esa oposición. Puede, por ejemplo, hacerse ver que tales contenidos de conciencia no son lo que pudiéramos llamar por modo estricto propiedades *del* objeto, en el sentido de una relación de pertenencia que trascienda el ámbito de la subjetividad, pues tales "propiedades" representan lo sucedido en mi conciencia al contacto con el objeto: el modo de ser físico del oro, de la luz y de mis órganos de percepción visual produce en mí la sensación de amarillo. No son, entonces, las propiedades mismas del objeto lo que mi conocimiento contiene, sino ciertas determinaciones subjetivas dadas con ocasión de las potencialidades de manifestación de aquél. Sin embargo, cualquier intento orientado a determinar la efectiva coordinación entre aquellas potencialidades y mis contenidos de conciencia, me conduce a nuevos contenidos de la misma índole. Y así, si postulo que el amarillo del oro es sólo el modo subjetivo de mi reacción ante tal precisa longitud de onda, y predico esta determinación física como la verdadera propiedad del objeto, me encuentro otra vez, con que dicha propiedad se traduce en otra representación, otro contenido del conocimiento: "longitud de onda" no es ya una sensación, pero es un nuevo equivalente mental para la determinación del ser del objeto. "Longitud", "onda", y conceptos similares, definen en última instancia su sentido por operaciones y contenidos psicológicos. Los llamados contenidos de conciencia son, pues, a la par elementos de ésta y del objeto, y pueden ser tomados en uno u otro sentido, según que los

refiramos a la unidad del predicante —el yo— o a la unidad de los predicados —el objeto—. En este antecedente encuentran a menudo su origen las concepciones monistas del ser; ellas intentan superar el dualismo metafísico de la materia y el espíritu —y, más ampliamente, esa fractura existencial que es el dato primario del conocimiento— en alguna de estas tres direcciones principales: a) reduciendo la conciencia a las determinaciones "reales" del mundo de sus objetos, como ocurre con el materialismo en general; b) reduciendo el objeto a contenidos y posiciones de la conciencia, según el modelo, o mejor, los modelos del idealismo; c) haciendo del espíritu y de la materia momentos o aspectos correlativos de una sola realidad, a veces transfenomenal, a veces transcognoscitiva.

1.2 El último tipo de doctrina es el que por modo más riguroso procura atenerse a las condiciones impuestas por el análisis del conocimiento, dando cuenta del dualismo originario de su estructura. La variedad de concepciones dentro de esta perspectiva es, no obstante, manifiesta y registra desde el intuicionismo metafísico de un Hartmann hasta el empirismo gnoseológico de un Bertrand Russell. Para el primero, tanto el sujeto como el objeto son manifestaciones de una "capa profunda del ser", incógnita e irracional, en donde halla su origen la correspondencia entre la estructura del conocimiento y la estructura del objeto[1]. El segundo enseña algo análogo en su alcance metafísico, aunque profundamente divergente en sus supuestos cognoscitivos. "El material de que se compone el mundo de nuestra experiencia —escribe— no es, en mi opinión, ni espíritu ni materia, sino algo más primario que cualquiera de los dos. Tanto el espíritu como la materia parecen ser compuestos, y el material que los constituye se halla en cierto sentido entre uno y otra, en verdad por encima de ambos, al modo de un ancestro común"[2].

Las sensaciones y sus relaciones son, para esta doctrina, elemento común del ámbito psíquico y del mundo físico, y dan lugar a uno u otro, y a los correspondientes dominios de la Psicología o de la Física, según los sistemas de leyes a que sean referidas. Russell quiere eliminar así, por modo expreso, la

[1] N. Hartmann, *Principes d'une métaphysique de la connaissance.*

[2] B. Russell, *The Analysis of Mind* (George Allen and Unwin Ltd. Fifth impression, 1949, I, p. 10; XVI, p. 110).

antítesis ontológica entre idealismo y materialismo[3], y superar la dualidad gnoseológica del sujeto y del objeto, del idealismo y del realismo en el problema del conocimiento[4]. "Cuando empleamos la sensación como un medio de verificación en física, la utilizamos como signo de cierto fenómeno material, es decir de un grupo de particulares de que ella es miembro. Mas cuando la estudia la psicología, es sacada de ese grupo y puesta en un contexto diferente, donde causa imágenes y movimientos voluntarios. Es este diferente modo de agrupación el que caracteriza principalmente a la psicología, por contraste con las ciencias físicas, incluso la fisiología"[5].

Pero nótese cómo, poco a poco, vamos deslizándonos al campo de la metafísica: el problema de las relaciones entre el conocimiento y su objeto nos conduce al problema del objeto mismo, la Teoría del Conocimiento a la Teoría del Ser. Este paso es, en realidad, inevitable, y da testimonio no sólo de la unidad de los problemas de la Filosofía, sino del carácter metafísico del estudio del conocimiento. Nicolai Hartmann ha llamado especialmente la atención sobre este punto, destacándolo como principio metodológico esencial de su doctrina. Su formulación es sencilla y más o menos obvia: "El conocimiento se halla desde el origen dirigido al ser. No es el punto de vista ontológico, sino el punto de vista gnoseológico el que constituye un producto de la reflexión". En otras palabras, el conocimiento, según la pretensión funcional que le es propia, representa la orientación de la conciencia al ser: a él se refiere, según él se mide.

Nosotros hemos de poner, naturalmente, un poco de sobriedad en este entusiasmo metafísico, favorable a la falacia ontologista. La crítica de esa falacia nos advierte que el ser *qua* ser es acognoscible. Que el conocimiento represente la orientación de la conciencia al ser, la situación de conciencia ante el ser, no quiere decir para nosotros que el ser sea objeto de conocimiento, *lo* conocido en sentido estricto. Nosotros *somos*, los objetos conocidos *son* y ello hace posible el conocimiento como encuentro de la conciencia con las cosas. Detrás de todo acto de conocimiento está el ser como doble protagonista, y siempre hay una referencia a él, sin que ello nos autorice a hablar del conocimiento *del* ser. Lo mentado, representado, conjeturado, imaginado, en los actos cognoscitivos

[3] B. Russell, op. cit., p. 36.
[4] B. Russell, op. cit., p. 20.
[5] B. Russell, op. cit., Cap. xv, p. 101.

no es el ser, sino los objetos constitutivos del encuentro. Y, sin embargo, el ser es la condición primaria desde la cual y con respecto a la cual esos actos son tales actos de conocimiento. Por eso, en la conciencia espontánea, todo ver y palpar, todo presentir y proyectar, tiene como horizonte al ser: el está aquí, en el sujeto, y ahí, en los objetos, como protagonista y dador de sentido, penetrando de punta a cabo todo el proceso del vivir humano. Con lo cual —y prescindiendo ya de la dudosa idea de que el conocimiento tenga como objeto real o pretendido al ser— se justifica la observación de que la conciencia *del conocimiento* mismo, como actividad que desdibuja al ser y lo desplaza al trasfondo de la situación cognoscitiva, es un producto de la reflexión. Mas no sólo eso. El conocimiento, así convertido en objeto del saber, no puede comprenderse sino como ser él mismo: el conocimiento *es* en efecto algo, y es ante todo un enfrentamiento del ser en cuanto cognoscente con el ser en cuanto conocido; y la propia relación que de este modo los enlaza *es* también algo. Es verdad —observa Hartmann— que "la relación ontológica sólo es aprehendida a partir del hecho del conocimiento"; sin embargo, "es preciso remitir la relación que es dada inmediatamente en el fenómeno del conocimiento, a la relación ontológica; ésta envuelve a aquélla, la relación constitutiva del fenómeno del conocimiento debe considerarse como un elemento subordinado, inserto en todo un conjunto de relaciones ontológicas".

1.3 La Teoría del Conocimiento resulta así, por modo inevitable, soldada a la Metafísica, como ya lo pusiera de manifiesto Hegel al rechazar el carácter propedéutico de la primera y como en términos semejantes a los de Hartmann lo proclama Sartre cuando escribe: "Si toda Metafísica supone una Teoría del Conocimiento, a su vez toda Teoría del Conocimiento supone una Metafísica"[6]. De ello se infiere la necesidad de comprender ontológicamente el conocimiento si queremos radicalizar sus problemas y hacer inteligibles sus fenómenos. La pretensión de la Filosofía Moderna, acentuada, tras el empirismo, por Kant, de convertir la crítica del Conocimiento en propedéutica de la Filosofía, y de supeditar el problema ontológico al del saber, cumplió una función muy importante: sacar a la especulación metafísica del "sueño dogmático" y plantear la cuestión de las condiciones y

[6] J. P. Sartre, *L'Etre et le néant*, Introd. III (Gallimard, Paris, 1943, p. 16).

límites que al definir el sentido de nuestros asertos determinan la posibilidad de una ciencia de los objetos. Hasta entonces no se había puesto bastante de relieve el hecho (ni mucho menos se había examinado en su estructura y en sus leyes) de que el conocimiento implica procesos de construcción, de síntesis, de formalización, de organización —todos ellos funciones activas del sujeto. La atención central hacia los aspectos objetivos del saber, y el correspondiente descuido respecto a las condiciones puestas por el sujeto, había llevado al conflicto, al parecer irresoluble, entre escépticos y dogmáticos: aquéllos podían hacer valer, con razón, el carácter subjetivo y contingente del conocimiento sensible, para considerar ilusorias las pretensiones de una ciencia universal y necesaria, y más aún, de una metafísica de lo absoluto. Supuesto que el conocimiento involucra la pretensión de alcanzar el objeto en sí mismo, la barrera de la sensación aparece como impasable y la aspiración cognoscitiva como fracasada por su propia naturaleza. El dogmatismo racionalista, por su parte, apoyándose en idéntico supuesto (supuesto definido por Kant según la fórmula "nuestro conocimiento se ha de regir por las cosas"), podía mostrar a su vez la imposibilidad de derivar de la sensación, el conocimiento universal y necesario; poner énfasis, como Leibniz, en la diferencia de naturaleza entre *les verités de fait et les verités de raison;* señalar el carácter objetivo de las matemáticas y los principios lógicos, e insistir en la necesidad de satisfacer mediante construcciones metafísicas la demanda de trascendencia que va involucrada en el sentido de la experiencia.

2. *Kant y el dualismo existencial del sujeto y del objeto*

2.1 Este hiato, al parecer insalvable, entre sujeto y objeto es el que intenta eliminar la doctrina kantiana del idealismo trascendental. Su mecanismo tiene dos resortes maestros: uno metodológico, epistemológico el otro. Metodológicamente, descansa en el famoso principio de la revolución copernicana de la Filosofía: el conocimiento no se rige por los objetos, sino los objetos por el conocimiento. Epistemológicamente, se apoya en la consecuencia inevitable de aquel principio: ninguna aplicación de la razón a las cosas puede llevar a una ciencia cierta de ellas si antes no examinamos su capacidad y estructura y no determinamos las condiciones de su uso legítimo. O, como iba a decirlo Hegel, años más tarde, al emprender la crítica adversa o este punto de vista

kantiano en la Fonomenología del Espíritu: "Es natural suponer que antes de afrontar en Filosofía la cosa misma, es decir, el conocimiento efectivamente real de lo que de verdad es, se debe primero investigar el conocimiento, el que se considera como el instrumento por el cual nos apoderamos de lo absoluto o como el medio gracias al cual lo percibimos"[7]. La Crítica del Conocimiento se convierte, así, en la doctrina primera y fundamental de la Filosofía, y, por ello, en la propedéutica de toda Metafísica "que quiera valer como ciencia".

El intento de Kant triunfó, a no dudar, en uno de sus principales aspectos: a partir de él ya no es posible pensar plácidamente el mundo, como si viniera a nuestro encuentro o nosotros al de él, para generar pensamientos correspondientes que, tomados como fiel reflejo suyo, nos pondrían a la vista el mundo en su trascendencia. En otro de sus aspectos, no obstante, la doctrina ha encontrado escollos. Algunos parecen definitivos, y nos llevan a pensar, a partir de la crítica de Hegel, en la imposibilidad de una Gnoseología que desde sus comienzos no confronte ciertos problemas metafísicos y no los resuelva para afianzar desde ellos la comprensión del Conocimiento. El propio idealismo trascendental tropieza con esos problemas, y ha de darles solución: la historia del neo-kantismo y de la sucesión kantiana en general es la historia de los esfuerzos por hacer triunfar la doctrina sobre los escollos metafísicos con que Kant mismo se encontrara. Detengámonos un momento en la consideración de este punto.

2.2 El idealismo trascendental se origina, como todo idealismo, afrontando el dato fáctico y lógico que las posturas realistas intentan ignorar: el ser, en cuanto representado o juzgado, es de algún modo conformado por el acto del sujeto. O, para servirnos otra vez de las palabras de Hegel, aunque eliminando su ironía: "Pues si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, surge de inmediato la idea que la aplicación de un instrumento a una cosa no la deja como ella es para sí, antes bien introduce en ella una transformación y una alteración. O aun, si el conocimiento no es el instrumento de nuestra actividad, sino una especie de medio pasivo a través del cual nos llega la luz de la

[7]Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit,* I, Introd. (Traducción de Jean Hyppolite, Aubien, Paris, 1939).

verdad, nosotros no recibimos esta verdad como ella es en sí, sino como es a través y en este medio"[8].

En buenas cuentas, el idealismo, partiendo del supuesto de que el conocimiento es, según su pretensión esencial, un acceso al ser, quiere atender al hecho frustrante de la relativización del ser por el conocimiento, de su mediatización por el vínculo cognoscitivo. Ante el peligro de negar el conocimiento y de caer en un dualismo que cierra el camino para la interpretación unitaria, verdaderamente racional, del mundo, los idealistas afrontan la conclusión que les ha dado el famoso nombre: el sujeto no trasciende sus ideas o las Ideas o la Idea, porque en ellas, en su inmanencia, reside la trascendencia buscada. El objeto es puesto por la conciencia conocedora y cuando ésta cree alcanzar lo trascendente, no hace sino trascendentalizar sus propios contenidos. Para el idealismo no hay, pues, inconmensurabilidad ni hiato entre el ser y el pensar: toda realidad es inmanente, autoexperiencia y despliegue del espíritu.

La tentación que esta idea del mundo ha ejercido sobre la Filosofía es antigua y poderosa. No son ajenos a ello su fecundidad como recurso interpretativo de la experiencia integral, y el testimonio que, en cuanto fuente primordial de evidencias existenciales y lógicas, depone en su favor la conciencia humana. Pero el sentido común y el realismo filosófico no pueden encontrar satisfactoria esta disolución idealista de la solidez, estabilidad y extrañamiento objetivo de las cosas en el flujo evanescente de la conciencia. Tampoco pasan por alto la incongruencia así producida entre la visión de una realidad espiritualmente homogénea y la estructura heterogénea sujeto-cosa que pertenece a la experiencia del mundo. Y, sobre todo, les parece indispensable advertir el peligro de subjetivación del conocimiento y pérdida de la validez extra-mental que da sentido a su eficacia operatoria.

En esta coyuntura toma las cosas el idealismo trascendental: aceptando el punto de partida subjetivo del viejo idealismo, cree posible conservar la trascendencia y salvar, con la objetividad de la experiencia, la universalidad de la verdad. ¿Cómo es esto posible? Lo esencial de la respuesta kantiana es lo siguiente. Hay conocimientos objetivos, no obstante la subjetividad de toda experiencia, porque ésta se constituye en virtud de una función objetivante de la conciencia, que pone las condiciones de toda

[8] Hegel, op. cit., p. 64.

experiencia posible. Es decir, la conciencia constituye a la objetividad, le da sus leyes. Buscándole el esqueleto, la tesis del idealismo trascendental se puede enunciar de este modo: "La trascendencia epistemológica es producto de la inmanencia epistemológica"; o, expresado de otra manera, "sólo conocemos lo que está en la conciencia, pero lo conocemos extrapolado, objetivado según leyes universalmente válidas".

Hay en ello algo paradojal: Kant nos enseña el origen subjetivo de la objetividad, manteniendo así una tesis capital del idealismo, pero eliminando sus consecuencias subjetivistas. Porque es el sujeto quien pone las condiciones de toda experiencia posible, y las pone como sujeto en general: como se trata de las condiciones de toda posible experiencia, son válidas para cualquier contenido y momento del conocimiento, y como son condiciones del sujeto en general, no empírico, son válidas para todo individuo.

Pero este inmanentismo precavido no podía eludir el problema planteado por los propios hechos cognoscitivos. Todo conocimiento supone fáctica y lógicamente la pretensión de alcanzar, no un contenido de conciencia, sino lo captado por ella; de develar no al sujeto, sino al objeto; de poner a la vista, no una apariencia, sino la cosa misma. *Supone*, en otras palabras, *una variable que no es función del sujeto*. Es cierto que *lo conocido*, el objeto mentado por el acto cognoscitivo, se conoce en cuanto aparece; el objeto es objeto en cuanto se halla condicionado por la función objetivante de un sujeto. Pero los conceptos de "aparecer" y de "objeto", y aun el concepto de "estar condicionado", no pueden ser entendidos, ni siquiera por el idealismo, si se les despoja del soporte metafísico. No tiene sentido un aparecer que no se entienda como aparecer de "algo"; tampoco puede pensarse en "contenidos si no se pone "algo" condicionable.

El idealismo no repara a veces en estas exigencias lógicas, eliminando factores de los cuales depende el propio sentido de sus hipótesis. De hecho, no puede hablarse de apariencia si no se entiende, a una con ello: 1) apariencia *de algo*, y 2) apariencia *para alguien*. En términos análogos, no puede pensarse en un "contenido condicionado", sino como miembro de otro complejo de sentido: 1) una función condicionante; y 2) la cosa condicionada. En otras palabras, si el saber es una estructura de condicionamiento, sólo puede ser descrita como función de una conciencia respecto a algo condicionable.

Estas razones se imponen a Kant y determinan la introducción del concepto de "nóumeno" o "cosa en sí". *Nóumeno* es para él lo contrapuesto al fenómeno, y como éste es lo manifiesto, el nóumeno es lo recóndito, lo que no *se* muestra, debiendo ser propuesto como condición del mostrarse mismo: "objeto trascendental que es el concepto de algo en general a través de lo que es dado en la sensibilidad"[9] El argumento se halla explícitamente enunciado en la Crítica, en donde se lee: "Aunque no podemos conocer estos objetos como cosas en sí, debemos al menos hallarnos en situación de pensarlos como cosas en sí mismas, pues de lo contrario llegaríamos a la absurda conclusión de que habría apariencia sin nada que apareciera"[10]

Así pues, mientras el fenómeno es el objeto conocido en cuanto determinado por las leyes de nuestra subjetividad, *nóumeno* es la cosa no determinada por el conocimiento, la realidad sin respecto a modo de apariencia alguna. Entendido así el evasivo concepto, deberemos concluir que la "cosa en sí" es lo incognoscible: algo no representado, ni descrito, ni juzgado, ni interpretado. Mientras a través del fenómeno el nóumeno se mienta como determinado por el espacio, el tiempo, la causalidad —condiciones subjetivas de la sensibilidad, que nos permite ser afectados por las cosas, y del entendimiento, que nos permite pensarlos como objetos—, mentar el *nóumeno* mismo significa mentarlo sin respecto a ninguna de estas determinaciones: fuera del espacio y del tiempo, fuera de toda causalidad, de toda legalidad. No sería posible ponerlo ni como uno, ni como múltiple, ni como necesario, ni como contingente, ni como causa, ni como efecto: es decir, mentarlo sin formas de mención.

2.3 Son muchas, como se ve, las dificultades para concebir una entidad semejante, y es comprensible que hayan llevado a la burlona imagen del "cuchillo sin mango ni hoja". Pero la noción surge, según veíamos, como postulado lógico que da sentido a la apariencia: indeterminada como conocimiento, la tenemos al menos determinada como problema, y ello implica algo más que lo significado por la burla. Por lo pronto, para Kant mismo se tra-

[9]Kant, *Crítica de la Razón Pura,* Analítica Trascendental, II, Cap. II, 1ª ed. (ed. cit.).

[10]Kant, *Crítica de la Razón Pura,* Prefacio a la 2ª Ed. En el mismo sentido son importantes las consideraciones que respecto a la idea del nóumeno hacía Kant en la 1ª Edición de la Crítica.

ta de una noción negativa y limitativa: no extiende nuestro saber, pero señala sus fronteras, advirtiéndonos que el conocimiento no traspasa la apariencia ni muestra las cosas en sí mismas, sino configuradas por nuestra subjetividad. Es lo desconocido e incognoscible, que ha de admitirse como hipótesis del pensamiento, para hacer inteligibles sus propias funciones.

Pero, podemos preguntarnos, ¿es únicamente lógica la necesidad de tal supuesto? A todas luces no, por tratarse de un concepto no sólo formal sino ontológico, aunque en verdad cumple una función lógica de importancia. Los supuestos lógicos —que son en realidad los "principios", como el leibniziano de razón suficiente— son funciones reguladoras del pensar, e implican sólo relaciones entre ideas o determinaciones de ideas. Para sacarlos de su esfera inmanente, debemos ontologizarlos. Sólo así pueden significar algo más que una forma de pensamiento y referirse al carácter de las cosas. Tal ocurre, por ejemplo, cuando interpretamos ontológicamente los principios de identidad y de contradicción. Pero la idea del nóumeno es *ab initio* ontológica. Implica una existencia, el postulado de algo que, requerido por las formas de nuestro pensar, pone lo pensado, el "ser mismo". Es decir, la metafísica de que Kant ha querido desembarazarse por legítimas razones de disciplina en el pensar científico, resulta imponiéndosele, aunque sólo sea negativa y limitativamente, como condición de esa propia disciplina. Lo contradictorio e inasible de la noción, en cuanto por una parte requiere ser puesta como condición de todo pensamiento, y en cuanto puesta requiere ser pensada (al par que por su concepto mismo implica lo impensable), está revelando la imposibilidad de una Teoría del Conocimiento que no sea al mismo tiempo doctrina metafísica.

Esta imposibilidad se revela también en el nombre de *idealismo trascendental* con que Kant designa su doctrina. Idealismo trascendental significa —considerémoslo una vez más— tres cosas: 1) que, en cuanto conocido, el ser no es sino fenómeno, representación configurada según las condiciones propias de la subjetividad, 2) que, no obstante, el conocimiento humano no es pura subjetividad, porque tiene objetividad lógica y epistemológica: las condiciones subjetivas de la sensibilidad y el entendimiento son, en efecto, las condiciones de toda posible experiencia dadora de objetos; aquellas condiciones se convierten así en las condiciones del discurso racional, del conocimiento intersubjetivamente válido; 3) que el conocimiento humano no es pura subje-

tividad, además, porque tiene objetividad ontológica en un sentido limitado, pero bien preciso: el ser, que sólo puede ser pensado como objeto en función de la subjetividad, no es puro contenido de conciencia, pues, en cuanto cosa en sí, tiene realidad transfenomenal y sirve de fundamento a la idea de fenómeno. O, para poner esto último en otros términos: nuestro conocimiento está constituido por las formas inmanentes que definen la objetividad, pero también por el contenido puesto en esas formas, las intuiciones empíricas a través de las cuales el ser hace presente su existencia. Ese contenido es lo que, proviniendo como dato del mundo externo, trasciende ontológicamente a la inmanencia. De este modo el propio concepto de idealismo trascendental refleja el nexo indisoluble entre la comprensión del conocimiento y del ser.

3. *Sartre y la crítica del idealismo*

3.1 A la misma conclusión se llega también por la vía de un segundo orden de consideraciones, muy distintas y casi opuestas a las de Kant: ellas surgen al observarse que el conocimiento, aunque no fuera sino de apariencias, sólo puede ser concebido él mismo como ser, pues consiste en una relación que *es*, entre un sujeto y algo que también *son*. Es decir, la apariencia misma tiene un ser, la aparición *es* algo, como algo es también su relación con el sujeto que la recibe. Si así no fuera, debiéramos concluir que ni siquiera las apariencias o representaciones nos son dadas, sino las apariencias de las apariencias, y así hasta el infinito: en buenas cuentas, falto de todo asidero real (dado en sí mismo) el conocimiento sería un concepto sin sentido.

Jean-Paul Sartre ha dado a este análisis una forma especialmente exacta, proponiendo un paso aún más decisivo que la postura del ser como condición del conocimiento: el paso de abandonar, en definitiva, la distinción ontológica entre *apariencia y realidad* y de reemplazarla todavía a la manera kantiana por otra sólo epistemológica, la de *aparición y objetividad*. La diferencia entre ambos dualismos radica en la de sus téminos homólogos, *realidad* (ser) y *objetividad*. La concepción filosófica tradicional entiende por realidad o ser de una cosa lo que ella es *en sí*, por modo no sólo trascendental, sino también permanente con relación a la transitoriedad y subjetividad de su fenómeno. Realidad es en este sentido el secreto inescrutable de las cosas, "el

cuchillo sin mango ni hoja": muro impasable. Sartre, desarrollando las indicaciones capitales de la fenomenología relativas a la intencionalidad de la conciencia, cree posible derribar el muro. "El dualismo de la apariencia y del ser —escribe al comienzo del *Ser y la Nada*— no podría ya gozar del derecho de ciudadanía en Filosofía. La apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a una cosa real escondida que hubiera absorbido para sí todo el ser del existente". La apariencia *es*, es ella misma por derecho propio, no por derecho prestado de una realidad transfenomenal. Habrá de llamársela mejor, para evitar equívocos: "*aparición*"; el existente, la cosa se manifiesta en ella, porque *la cosa no es sino la serie total de las apariciones*. Así, por ejemplo, "la corriente eléctrica no tiene un reverso secreto: ella no es sino el conjunto de las acciones físico-químicas (electrólisis, incandescencia de un filamento de carbón, desplazamiento de la aguja del galvanómetro, etc.) que la manifiestan". Por tanto, lo real está dado en la aparición, en cuanto ella posee una propiedad definitoria del concepto de realidad: la aparición *es*, tiene, por tanto, un ser contrapuesto al mío, está ante mí como objetiva. No obstante, siendo real, no es toda la realidad, sino parte o momento suyo; por su índole misma de aparición, remite a una serie total de apariciones posibles que han de desenvolverse y relacionarse entre sí según una cierta ley o razón. Esto define la trascendencia propia de la aparición o fenómeno. "La aparición reducida a ella misma —escribe Sartre— y sin referencia a la serie de que forma parte no podría ser sino una plenitud intuitiva y subjetiva: el modo como el sujeto es afectado. Si el fenómeno ha de revelarse como trascendente, es preciso que el sujeto mismo trascienda la aparición hacia la serie total de que ella es miembro. Es preciso que aprehenda *el* rojo a través de su impresión de rojo; *la* corriente eléctrica a través de la electrólisis, etc."[11]

Por supuesto, la *aparición* sartriana no es la *cosa* mentada, en el sentido de no ser *toda* la cosa; pero, al contrario de la mera apariencia en la doctrina tradicional, es ya la propia cosa por ser un aspecto *de ella*: la cosa se indica a sí misma en su aparición, mostrándose como estructura que pone la aparición en una serie de la que ella, la cosa, es razón.

Sin embargo, no es la idea del ser o de lo trascendente lo que de este modo se elimina, sino sólo la del ser en cuanto *nóumeno*, en

[11] J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Introduction (ed. cit.).

cuanto ser no revelado ni presente en la experiencia del conocimiento. Al contrario, la idea de ser, como fundamento de la comprensión del conocimiento, es de la esencia de esta nueva perspectiva. Las razones principales podemos remitirlas a la noción de intencionalidad. Pero salta a la vista, además, que "no hallándose la aparición sostenida por un existente distinto de ella, tiene un ser propio". Si el conocimiento nos conduce, no ya a la apariencia, sino a la aparición de las cosas, afrontamos otra vez un problema metafísico, el problema del ser de esta aparición: nuevamente la pregunta gnoseológica nos instala en plena ontología. "Si la esencia de la aparición es un *aparecer* que no se opone ya a ser alguno, hay un problema legítimo sobre *el ser de este aparecer*".

Sartre introduce en este punto, para el manejo lingüístico y conceptual adecuado de una cuestión en extremo evasiva, la distinción entre las nociones de "fenómeno de ser" y "ser del fenómeno". El pasaje correspondiente del *Ser y la Nada* es, más por descuido estilístico que por impropiedad del análisis, viciosamente oscuro. Procuremos hacer las cosas algo más claras que como Sartre las presenta. Acabamos de preguntarnos por el ser de la aparición: si ella no remite a otro ser que el suyo, si "*es* su ser propio", ¿es este ser, él mismo, aparición? En un sentido, debemos decir que sí, pero en un sentido diferente al usual del término *aparición*. La noción de "ser", en efecto, sólo puede pensarse en cuanto el ser se manifiesta, y de que se manifiesta nos da evidencia el hecho —dice Sartre, como dicen simpre los metafísicos— "de que podemos hablar de él y que tenemos de él una cierta comprensión". Ahora bien, si conforme a la tradición filosófica llamamos fenómeno a lo que se manifiesta, hay un *fenómeno de ser*, "una aparición de ser descriptible como tal", y consiste en el darse o develarse del ser mismo. Tal sería el problema propio de la ontología, a la que correspondería estudiar el ser en su manifestación de tal, en su darse como tal, por tanto, el *fenómeno de ser*. Pero hay también, para Sartre, el problema de los fenómenos mismos, esto es, de los existentes que nos aparecen —la mesa, tal hombre, tal hecho de la naturaleza—; ellos sólo tienen el sentido de "un conjunto organizado de cualidades", y conducen al problema del *ser de los fenómenos* o, simplemente, del ser-fenómeno, del ser de los existentes. La diferencia entre ambas nociones, "*fenómeno de ser*" y "*ser de los fenómenos*" (ser-fenómeno), radica también en que la primera constituye el clásico concepto ontológico del *ser*

qua ser; o, en la jerga existencialista adoptada por Sartre, la condición de todo develamiento, de toda comprensión del ser determinado, en su predeterminación. La segunda noción, en cambio, apunta a lo óntico, a las determinaciones del existente, a su ser mesa, su ser hombre tal o cual, su ser tal fenómeno de la naturaleza, cuestión que nos lleva al primer concepto, pues siendo aquél la condición de todo develamiento, sólo en función de él podemos contestar lo que signifique *ser* mesa, *ser* esto o lo otro. Y esto implica algo importante: los conceptos de "fenómeno de ser" y de "ser de los fenómenos" constituyen una sola estructura de sentido, que da lugar a la fórmula existencialista de Heidegger, adoptada por Sartre: la realidad humana es óntico-ontológica, en cuanto consiste siempre, ya reflexiva, ya espontáneamente, en pasar del fenómeno a su ser, del existente como ser de los fenómenos, al fenómeno de ser.

Ahora podemos reformular el problema de donde habíamos partido: "Si la esencia de la aparición es un *aparecer* que no se opone ya a ser alguno, hay un problema legítimo sobre el *ser de este aparecer*" —escribe Sartre—. Si el ser que primero encontramos, la aparición, no remite a un ser oculto, ¿es ella misma aparición? Es decir, el ser que se devela ante mí, ¿es de idéntica naturaleza que el ser de los fenómenos, que el ser de los existentes a través de los cuales se manifiesta? La pregunta así formulada nos instala en el centro de la cuestión que nos ha venido ocupando, relativa a las exigencias metafísicas de una teoría del conocimiento. En el conocimiento nos las habemos inmediatamente con el fenómeno; pero si el fenómeno, con ser aparición, no es aparición de un ser oculto, y, no obstante, nos remite al sentido de su ser, al *fenómeno de ser*, ello quiere decir que la Teoría del Conocimiento toca un límite. Y el límite está en eso, en el fenómeno de ser, "que exige la transfenomenalidad del ser", esto es, el ser que no es ya aparición o manifestación de algo.

3.2 Una aplicación fecunda de estas tesis, y que ayuda a aclarar las tesis mismas, es la que puede hacerse en la crítica de las concepciones fundamentales del idealismo. Esta doctrina, que niega la subsistencia independiente de realidades no espirituales, y que, al identificar la noción de existencia con la de presencia en un espíritu, niega también todo sentido a la idea de existencia en sí y a la de materia, se resume en la fórmula de Berkeley *esse est percipi et percipere.* Los dos elementos de la fórmula son igualmente

importantes: *ser es ser percibido*, define al ser pasivo del objeto; *ser es percibir*, define el ser activo del agente espiritual cuya percepción confiere realidad a sus objetos. El fundamento de la teoria descansa en cuatro consideraciones principales: a) El término *existencia* sólo tiene la legitima aplicación que me permiten el conocimiento intuitivo de mi propia realidad como sustancia pensante, actuante, percipiente; el conocimiento igualmente intuitivo de las ideas que yo mismo percibo, y el conocimiento reflexivo y analógico que puedo tener de otros espíritus, sobre todo de Dios, a partir de la naturaleza espiritual (pensante y actuante) de mi propia realidad[12]. b) Cuando intentamos determinar el sentido de términos como "objeto", "cosa", "naturaleza", "materia" —es decir, términos mediante los cuales nos referimos a entes externos al espiritu o independientes de él, sacando la noción de realidad de su contexto espiritual originario—, sólo llegamos a formar colecciones de cualidades secundarias y primarias que son, en última instancia, percepciones. Por ejemplo, "veo esta guinda; la siento, la gusto; y como estoy cierto de que la *nada* no puede ser vista, sentida o gustada, concluyo que es *real*. Eliminad las sensaciones de suavidad, humedad, rojez, y eliminareis también la guinda"[13]. c) De objetos no percibidos o no perceptibles no puede predicarse propiedad alguna, lo que equivale a no poder concebirlos; los nombres con que los designamos no denotan nada. "Si con la palabra *guinda* significais una naturaleza desconocida, diferente a todas esas cualidades sensibles, y por su *existencia* algo distinto de su ser percibido, debo reconocer que ni vos ni yo, ni nadie, puede estar cierto de su existencia"[14]. d) Todo intento de dar sentido a la existencia en si, a los entes independientes, conduce a la hipóstasis de ideas abstractas, que no son sino nombres, signos linguisticos, mediante los cuales nos referimos a lo único que de verdad nos es dado en la experiencia —las cosas particulares.

Pues bien, a la luz de nuestros razonamientos anteriores, podemos preguntarnos ¿qué es el ser del percepto? Si todo consiste en ser percibido, tenemos a la vista una alternativa: o dejamos el percepto sin soporte ontológico, trasladando a él el

[12] G. Berkeley, *Three dialogues between Hylas and Philonus*, III Dialogue, (The Open Court Publishing Co. La Valle, Illinois, 1959, pp. 92-93).

[13] Berkeley, op. cit., III Dialogue (p. 117, ed. cit.).

[14] Berkeley, loc. cit.

problema sobre el sentido del ser, que originariamente nos planteaban las cosas, o tendremos que remitir el ser del percepto a un nuevo "ser percibido" y así hasta el infinito. Es decir, que no hemos escapado a la posición del ser absoluto, del ser que no pueda entenderse como percibido. El problema está registrado por Berkeley en dos elementos importantes de su doctrina. Uno de ellos es la definición del ser como *percipere*, como percibir. Para que sea posible el ser percibido, modalidad pasiva del ser, se necesita un ser agente de esa actividad, un ente cuyo ser ya no es en cuanto *percibido*, sino en cuanto *percipiente*. El segundo elemento es la postulación de una conciencia universal, el espíritu de Dios, para conferir permanencia y objetividad a la existencia de las cosas más allá de los límites temporales impuestos por la precariedad de la percepción humana: si nadie percibe el objeto, éste subsiste como una idea en el espíritu divino. El principio idealista puede escapar así a la abismal caída en el solipsismo. Si por *real* entendemos la independencia de las cosas respecto a la mente particular de tal o cual sujeto contingente que las percibe, las cosas son reales, pues existen independientemente de mi propio espíritu. "La disputa entre los materialistas y yo no es si las cosas tienen una existencia *real* fuera de la mente de tal o cual persona, sino si tienen una existencia *absoluta*, distinta de su ser percibido por Dios, y exterior a todo espíritu"[15]. El ser en sí continúa, pues, siendo percepción. Por modo semejante puede remitirse al espíritu divino el ser del percipiente humano por el cual nos preguntábamos; respecto a él vale también la fórmula *esse est percipi*: el ser del hombre, percipiente del ser percibido de las cosas, es una percepción de la conciencia universal de Dios.

Con ello hemos llegado al límite, pero tenemos el problema intacto: porque el *ser* del espíritu universal ya no puede entenderse como percibido, es ser percipiente. La noción del ser muéstrase, en definitiva, disociada de la de ser percibido, y fuerza a entenderla por sí misma, como ya lo exigía el ser de las propias cosas. El recurso a las cualidades espirituales —pensamiento y actividad— de la conciencia humana, sobre cuyo modelo se concibe el ser absoluto, no parece ofrecer, en este sentido, ninguna ventaja ontológica respecto al ser pasivo de la cosa percibida. Y lo que así se pone de manifiesto es la imposibilidad de reducir el ser al conocimiento.

[15]Berkeley, op. cit., III Dialogue (p. 97, ed. cit.).

J.-P. Sartre puede observar por eso, con muchísima razón, que "un realismo preocupado de reducir el ser al conocimiento tendría que asegurar el ser del conocimiento mismo". Si se comienza poniendo al conocimiento como un dato, sin preocuparse de fundar su ser, y se afirma que "esse est percipi", la totalidad percepción-percibido, carente de un soporte ontológico que la sostenga, se hunde en la nada. Habría de admitirse, por lo menos, que la comprensión del conocimiento exige como dato el ser cognoscente, lo cual podría encerrarse en una fórmula como ésta, a que por necesidad acudirá el idealismo: "el ser del percepto es una determinación en el ser de la conciencia". Ya hemos visto cómo, en efecto, surge este recurso en el sistema de Berkeley: si el ser de las cosas está sostenido como percepción actual en el ser de las conciencias humanas percipientes, el de éstas se halla, a su vez, determinado ontológicamente como contenido de la conciencia de Dios. Lo percibido es percibido por una conciencia y se funda en el ser de ésta, la cual, para evitar el tránsito al infinito, no puede ser comprendida ya como percepción de percepción: no rige el *esse est percipi* y hay que introducir otra modalidad del ser.

4. *Los grados del cogito*

La tesis idealista parece encontrar apoyo en la fácil idea de la conciencia como *cogito*, percepción de sí. Ella, en efecto, parece dar testimonio de que ser y conocer son una misma cosa, de que son conmensurables, pues su ser consiste en saber, verse, en un *percipere* que es a la par *percipi: cogito, sum*.

El asunto no es tan obvio, sin embargo, y ha merecido más de alguna reserva crítica en la Historia de la Filosofía. La de Sartre es sobre todo pertinente aquí, por estar ligada en forma directa al problema que venimos examinando. La concepción de la conciencia como conocimiento de sí —argumenta Sartre— resulta de convertir en propiedad esencial y necesaria de ella la duplicidad sujeto-objeto que sólo corresponde a un estado particular suyo, al de su actitud reflexiva o aperceptiva: veo, interpreto, describo mi acto de sufrir, de ver, de imaginar; en general, mis actos. Pero este modo reflexivo es una transformación esforzada, artificial del vivir espontáneo que es donde ha de revelarse la naturaleza fundamental de la conciencia. Yo soy comúnmente conciencia simple, no aperceptiva. Veo el árbol, sin considerar el ver mismo

como acto; odio, sin poner ante mí como objeto el acto de odiar. En buenas cuentas, soy conciencia que ve o percibe, sin tomarse a sí misma como percipiente; pienso, sin que, a una con ello, deba pensarme como pensante.

Una primera consideración del tema se encuentra ya en Husserl. El cogito —apunta— es la forma común de todas las diversas espontaneidades de mi conciencia. Está presente en el pensar teórico (investigar, comparar, distinguir, conceptualizar, percibir, conjeturar, razonar, imaginar), y en los actos de afección y voluntad (apetecer, esperar, temer, amar, odiar, obrar). Pero esta presencia no es necesariamente reflexiva, y el que pueda llegar a serlo permite una verdadera multiplicidad de niveles o *grados del cogito*. "En el natural dejarse vivir —escribe Husserl— vivo constantemente en esta *forma fundamental de toda vida "actual"*, enuncie o no el *cogito*, diríjame o no "reflexivamente" al yo y al *cogitare*. Si lo hago, entra en la vida un nuevo *cogito*, que por su parte no es reflejado, o sea, no es para mí un objeto"[16].

Es a este cogito no enunciado del natural dejarse vivir a lo que Sartre llama el *cogito prerreflexivo*: un *cogito* que, acompañando a todo acto intencional como elemento suyo, no está en su intencionalidad. La intención de un acto de conciencia se agotaría en su referencia al objeto, sin alusión interna a la conciencia misma; el acto sería conciencia del objeto; tal factor no puede faltar en el acto intencional, aunque no constituya, él mismo, un nuevo polo intencional. Lo cual equivale a negar que la conciencia sea conocimiento de sí, y que, por tanto, debamos definirla en función del *percipi*. Podemos concebirla muy bien como el ser cognoscente en tanto que es, y no en tanto que es conocido: es el ser transfenomenal del sujeto. "Para evitar la regresión al infinito —insiste— hay que concluir que la conciencia es relación inmediata y no relación cogitativa consigo misma". Para concebir la conciencia como conocimiento de sí, hay que concebirla como objeto y sujeto a la vez: en cuanto objeto, es percepción del sujeto: ¿pero qué es, entonces, como sujeto? ¿Nueva percepción de sí mismo? El regreso al infinito resulta inevitable. Sartre cree resolver el problema negando la operación cogitativa de la conciencia respecto de sí misma: su ser, nos dice, es una relación de

[16]E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una Filosofía Fenomenológica*, Sec. II, Cap. I, 28 (Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1949).

inmediatez consigo misma, o, en lenguaje más técnico, "toda conciencia posicional de objetos es, al mismo tiempo, conciencia no posicional de sí misma".

Intuyamos esto a través de un ejemplo: percibo el árbol. Tal percibir implica poner el árbol como distinto de mí, tenerlo a la vista ahí, distantemente; es la intencionalidad de la conciencia. Mas, para ser puesto como distinto de mí, es preciso que mi conciencia esté dada como interna a mí; pero no lo está como objeto *ante* mí, a la manera del árbol, sino como coincidente consigo misma. Es lo que significa, en definitiva, "conciencia no posicional de sí misma" o "cogito prerreflexivo". Con ello se está admitiendo un tipo de ser distinto del de las cosas: el *ser para sí*, según el lenguaje de Hegel; ser propio de la conciencia, cuya ley ontológica es la presencia de sí mismo, o mejor, "la conciencia en sí mismo"[17], ser en perpetua persecución de sí mismo en el tiempo, y que, proyectado hacia el futuro, aspira a lo que no es aún —la nada— junto con atestiguar su propio desmoronamiento —la nada de su pretérito; ser, por consiguiente, en falencia y carencia de sí mismo, siempre incompleto. A las cosas, en cambio, pertenece el modo del *ser en sí*, que no es presencia en sí mismo, interno reenvío ni carencia, sino plenitud, pura identidad, sin "fisura" o distancia dentro de sí, como dice Sartre.

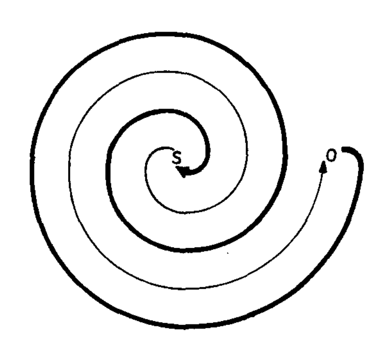
5. *¿Es posible una conciencia no posicional de sí misma?*

Mas esta conclusión, ¿no invalida hasta cierto punto la noción esencial de que partíamos, a saber, la del cogito prerreflexivo como conciencia no posicional de sí misma? Mucho temo que así suceda si no admitimos una aclaración necesaria en el análisis. La contradicción es evidente. Si el *ser para sí* tiene "fisura", vacío ontológico medido por la distancia que va entre los dos momentos de la conciencia que se reenvía a sí misma (o que está presente en sí), entonces resulta ser conciencia posicional de sí misma, lo que se creía eludir al tomarla en su espontaneidad de "cogito prerreflexivo". Al parecer, habríamos de elegir, y atenernos en cada caso a las consecuencias: o eliminamos desde la partida la noción del cogito prerreflexivo, admitiendo de una vez, dentro de la vieja doctrina, que la conciencia se pone a sí misma como objeto, o negamos esto, y entonces privamos de sentido a la noción de

[17]Sartre, op. cit. 2ª parte, ch. I, I, p. 119.

presencia de la conciencia para sí. Sólo una conciencia posicional de sí misma puede ser presencia de sí.

La alternativa es, sin embargo, falsa, y el problema se resuelve eliminándola, sin más. Lo que desde el principio estorba es, en verdad, la noción del cogito prerreflexivo como conciencia *no posicional* de sí misma. En ella está alojada *ab initio* la contradicción: una conciencia no posicional de sí misma no puede ser conciencia en absoluto, porque entonces tampoco podría ser posicional de objetos. Sólo desde sí misma, y por consiguiente puesta ya ante sí, puede la conciencia ser conciencia *de* objetos, esto es, tener estructura intencional. La intencionalidad como estructura relacional —llamémosla también polarizada— implica dos direcciones de polarización: la primera hace de ella conciencia *de* objetos, abriéndola sobre el campo del ser *en sí*, de *lo otro*; la segunda hace de ella conciencia-sujeto, abriéndola al campo del ser *para sí*. Pero, es claro, ambas direcciones son inseparables: la extraproyección hacia el objeto, la relación "de" que con él se establece (por ejemplo, percepción *de* la luna), pertenece a un sujeto cuya es la relación, y que sólo es sujeto en tanto en cuanto está ya, siquiera prerreflexivamente, puesto para sí mismo. Dos líneas paralelas y con centro común, que representen el curso respectivo de dos movimientos de dirección inversa —llamémoslas dirección interna y externa—, nos procuran una imagen más o menos cómoda de esta estructura de la intencionalidad y de los campos recíprocamente envolventes de la subjetividad y lo objetivo.



Obsérvese que la referencia del sujeto al objeto (ponencia del objeto: línea roja) sigue una línea de curso paralelo al movimiento en que, a partir del objeto (línea negra), el sujeto se dirige hacia sí mismo, poniéndose, a su vez, como tal.

Y si interpretamos dinámicamente la figura como un juego de dos espirales que se expanden y contraen a destiempo, tenemos la imagen de la tensión peculiar que, con la ponencia del objeto, lleva a la conciencia "fuera de sí", convirtiéndola en campo de aparición del mundo, al par que la repliega sobre sí misma como contrapolo de ese campo, y como campo de su propia aparición.

Hay, sin duda, una vida espontánea de la conciencia: abierta a los objetos e iluminando su existencia, está como cerrada y en penumbras respecto a sí misma; es el cogito prerreflexivo o de primer grado. Hay también otra en que ese primitivo estar frente a las cosas se convierte él mismo en objeto de consideración, como para decir "veo como percibo el árbol" o "soy percipiente del árbol": cogito reflexivo o de segundo grado. No habremos de concluir, sin embargo, distinguiendo una y otra experiencia por la posición o no posición de la propia conciencia. En verdad, la conciencia está siempre ante sí misma, aunque sólo sea en la penumbra impuesta por su iluminación preferente del objeto. Ya lo hemos visto: una conciencia sin presencia de sí no es conciencia en absoluto.

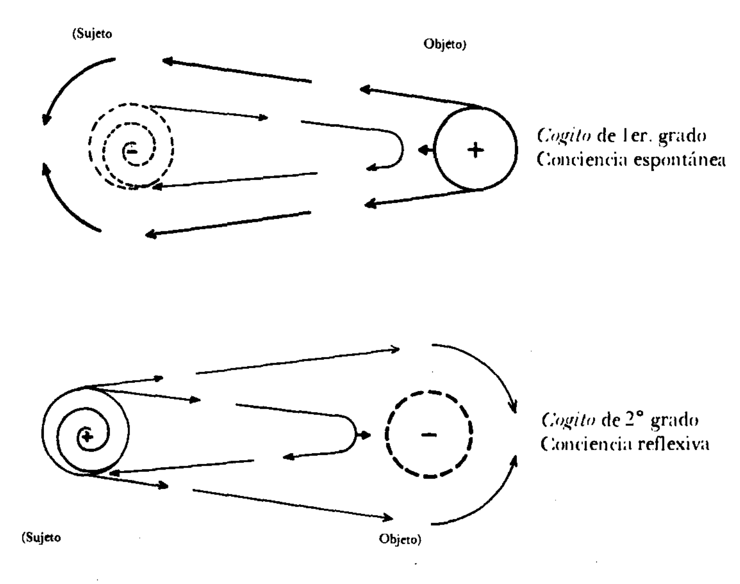
La real diferencia entre una y otra situación reside en la estructura de esta relación consigo misma. En la más simple de esas estructuras, la conciencia se encuentra a sí misma por reenvío del objeto, se ve *desde* él. Justo en la medida en que hay algo frente a mí, distinto y distante, estoy yo aquí, en mí; pero sólo como contrapartida del mundo, cuya es la positividad de la situación. La cosa, las cosas, son aquí lo positivo; yo, el vaciado negativo de ellas, en cuya rotundidad, claridad, inagotable dominio y plenitud, reconozco mis límites infranqueables, el ser que no soy. Percibo la rosa: su color, su forma, su grácil balanceo, su perfume; su existencia así manifestada, al invadir mis sentidos y reavivar recuerdos y demás asociaciones que me permiten reconocerla y nombrarla como *rosa*, instala ante mí el ser distante y distinto del mío, con su positividad ineluctable. Veo —yo veo— que algo es; me llama y al punto me rechaza. ¿Es lo *otro*? No precisamente: *lo otro* soy yo, pues aquello es la positividad misma del estar allí y ser color, figura, solidez, movimiento —rosa.

Pero esta positividad puede engañarnos, porque nos absorbe y embota. En el flujo espontáneo de la conciencia —como al abandonarnos al espectáculo subyugador de la naturaleza o al curso de la acción y del trabajo sin tropiezos— son las cosas las que existen, y todo ocurre como si el mundo se desplegara y explicitara para sí mismo: la rosa para el pájaro, el pájaro para el árbol, el árbol para el paisaje todo, y el paisaje para la luz del sol. ¿No es mi conciencia, llena por las cosas, sólo el espacio neutro de su recíproca exhibición y despliegue, el ámbito vacío que habría de quedar con su ausencia, como queda el escenario de donde acaban de salir los bailarines: oquedad, negación? Comparación

engañosa, que sólo resulta posible por la engañosa situación que la sugiere. El escenario queda vacío *para el espectador,* pues *para él* también danzaban las figuras que contenía: es un momento de la misma realidad, cuyo desarrollo temporal se cumple en la unidad de la conciencia contemplante. Pero la conciencia "vaciada" es, a diferencia del escenario y el espectáculo, de otro género de realidad que el mundo que la "llenaba": es un "vaciado" para sí misma, y su negatividad relativa es su positividad. Por consiguiente, embotada en el mundo durante su abandono al curso espontáneo de las sensaciones y de la acción, está ya presente ante sí misma, reconociéndose en sus limitaciones, positivizando su negación, siendo ese "no ser" suyo que las cosas le echan en cara y que no es la pura nada. Pero claro, esta negación positivizada es siempre negación, y lo que domina la experiencia es la positividad plena y rotunda de las cosas. En eso consiste, precisamente, el embotamiento característico de la conciencia sumergida en las cosas, o mejor, invadida por ellas.

La plena positividad adviene con lo que hemos llamado el cogito de segundo grado, cuya expresión máxima está dada por el cogito cartesiano. Es un cambio total de signos. La conciencia, ocupándose de su propio acto, da ahora la positividad de la situación: es ella la que primaria y plenamente *es*, en tanto que los objetos son aquello que no tiene su ser. De la positividad existencial de las cosas se ha pasado a la positividad existencial de la conciencia, con el correspondiente desplazamiento de lo negativo, que ha pasado, a su vez, del sujeto al objeto. Pero, al igual que en el primer caso, no se trata de una estructura del ser y de la "nada". Si en el cogito prerreflexivo la conciencia, rechazada por las cosas, *es* este rechazo que parte de la positividad de los objetos, éstos, a su vez, en el cogito reflexivo, *son*, en cuanto rechazados por la positividad de la conciencia. El gráfico de la página siguiente intenta visualizar estas relaciones.

En definitiva, pues, y tal como queríamos demostrar, la conciencia implica siempre, ya espontánea, ya reflexivamente, la posición de sí misma y de sus objetos: sólo así puede ser siempre la contra-posición esencial que la caracteriza. La diferencia entre los grados del cogito, que por comodidad de esquematización podemos reducir a dos, aunque el asunto es más complejo, es una diferencia de estructura, determinada por las relaciones de positividad que se establecen, para el conocimiento, entre la existencia de la conciencia y la existencia de las cosas.



Las estructuras de los dos grados del cogito están aquí representadas en su cambio de signos y en la potencialidad existencial de la situación vivida por la conciencia en cada caso. En ambos la conciencia revierte sobre si misma —se *pone* a sí misma. Pero, en el primero, rechazada por la positividad del objeto, es puro vaciado potencial de aquél, y queda incluida en el dominio de positividad que aquél constituye frente a ella. En el segundo, la positividad de la conciencia es un dato originario, y el objeto es negativizado, y queda incluso en el dominio de esa positividad.

6. *Reenvío recíproco entre el ser y el conocimiento*

6.1 Múltiples caminos arrancan de estas consideraciones, para conducir al dominio de la Metafísica, como teoría del ser. No nos incumbe seguirlos, sin embargo, pues ahora sólo nos interesa el problema del conocimiento. Pero si nos atenemos a éste, del modo más estricto posible, debemos fijar dos resultados.

Observemos, en primer lugar, cómo desaparece, desde el punto de vista gnoseológico, la fractura introducida en el campo del ser por las nociones del "para si" y el "en si". En efecto, el ser *en sí* no es presencia de si mismo: es *para* la conciencia que lo toma o lo piensa como tal. Esta lo pone como objeto de su propio ser *para si*; la conciencia es *para sí* a una y simultáneamente en cuanto es también *para* ella algo que *es en sí*.

En realidad podemos contrastar como formas diferentes del ser: a) el de la conciencia —el de la *vivencia* según el lenguaje de Husserl— para la cual su ser consiste en estar ante sí misma en una relación de inmediatez, y b) el de las cosas, sin fisuras o distancias dentro de sí mismo, sin auto-presencia. Pero no nos engañemos con tales palabras, haciéndolas perder su función significativa y poniéndolas en lugar de lo significado: ellas nos sirven para hablar del *ser en sí* sólo en cuanto se refieren *desde* la conciencia que mediante ellas se expresa, a algo que se le opone, al objeto de su conocimiento. El modo *en sí* del ser tiene como condición una conciencia que lo avizore como tal: sólo porque se halla ante mí, en tanto lo conozco, el objeto es objeto y tiene sentido hablar de que es *en sí* y no *para sí*. El resultado que queremos fijar con estas nuevas consideraciones es, pues, éste: *la comprensión del ser de los objetos implica una comprensión del conocimiento, en la medida en que el ser es siempre lo puesto de algún modo ante la conciencia.*

6.2 Parecería, entonces, necesario abandonar la tesis de signo inverso que orientaba hasta ahora nuestras investigaciones, tesis de acuerdo con la cual el conocimiento no puede comprenderse sino a partir de la noción de ser. Parecería también que bordeáramos otra vez la zona de influencia de la falacia ontologista. Pero no, esa tesis no puede abandonarse ni la falacia readmitirse: aquélla reafirma sus derechos y ésta se excluye expresamente en el segundo resultado a que debemos referirnos, modificando la interpretación del primero. Conforme a dicho resultado el conocimiento sólo puede ser comprendido a partir de la conciencia, para la cual se dan los objetos con darse ella misma, y justo porque su esencia consiste en ser *para sí* respecto al *en sí* que a la par subtiende: un ensimismamiento que es también alteridad fundamental. Para la conciencia, hemos visto, no vale el principio del *percipi*. Si el ser de los objetos sólo puede comprenderse en cuanto puesto ante una conciencia que lo toma como lo ensimismado y extraño, ella para la cual tales objetos son, es para sí misma y no se toma como algo contrapuesto. De esta manera resulta que *el conocimiento implica el ser de lo que no puede ser ya entendido como conocimiento.* Estamos con ello de regreso en la tesis de que el conocimiento sólo puede comprenderse a partir del ser, pero con una fórmula que implica la esencial exclusión de la falacia ontologista.

Subsiste un problema, sin embargo: los dos resultados que deseábamos fijar parecieran apuntar a tesis excluyentes, ya que el primero nos indicaba que la comprensión del ser de los objetos implica una comprensión del conocimiento. Es cierto que se trata de la comprensión del ser de los objetos, no el de la conciencia misma que los pone. Pero semejante limitación tiene un alcance muy precario, porque, excluyendo sólo el ser de la conciencia, deja todo el dominio del mundo real y del mundo ideal, del mundo histórico y de los valores, a merced del *esse est percipi* que parecía haber sido superado. Con ello, la contradicción parece subsistir. Pero decimos *parece*, porque se disuelve apenas hacemos lo primero que ha de hacerse en presencia de una contradicción relativa, no a las conexiones puramente formales del pensamiento, sino a la consideración de las cosas. Como la contradicción en las cosas no tiene sentido, pues lo contradictorio es, por definición, una modalidad del pensamiento, cuando ella surge en nuestras reflexiones es porque hemos separado, dividido y contrapuesto lo que en las cosas mismas se da como un todo, como una penetración real de partes. Contraponemos aquí conciencia y objeto, como si pudiéramos concebir la una sin el otro. Pero ya habíamos advertido sobre los inconvenientes de concebir la conciencia como un ámbito cerrado, y el mundo de los objetos como su externa periferia. La conciencia es el ser *para sí,* hemos visto, con aparente olvido de que a la par con ello es intencional, y surge con el dominio del *en sí* a la vista. Con el ser de la conciencia, podemos decir, se da el ser que, enfrentándola, la hace conciencia referida allende sí misma: siendo "*para sí*" es también de "*lo otro*".

Desde este punto de vista, el idealismo podría ser reinterpretado con provecho: todo cuanto conocemos es pensamiento, idea, pero no tenemos sino pensamientos o ideas *de* algo, pensamientos o ideas que apuntan al ser que el propio ser de ellos pone como significación. Con razón Sartre puede hablar de la tesis de intencionalidad como de un nuevo argumento ontológico, para probar esta vez, no la existencia de Dios, sino la independencia del ser respecto a su conocimiento. Ampliando una conocida fórmula de Heidegger, Sartre formula dicho argumento en estos términos: "La conciencia es un ser que consiste en hacerse cuestión de su ser, en tanto que este ser suyo implica otro ser que él mismo". En otras palabras, la conciencia consiste en tener su ser ante sí misma, como ponente de un dominio no agotado de ser.

7. *El tipo de la relación entre las teorías del ser y del conocimiento*

7.1 Con estas reflexiones se hace, en definitiva, patente la función que el concepto de ser desempeña como dador de sentido a la idea de conocimiento. Y la conclusión parece inevitable: la Teoría del Conocimiento no se puede desarrollar independientemente de la Metafísica. Pero con ello se plantea una cuestión que no quisiéramos dejar pendiente. Si los problemas del conocimiento quedan así supeditados a ciertos problemas metafísicos, ¿podemos seguir considerando a la Gnoseología como una campo autónomo de estudios? ¿No debiéramos reconocerla de una vez como un capítulo de la Metafísica? La respuesta afirmativa pareciera fluir sin obstáculos de los antecedentes que llevan a formular la pregunta. Sin embargo, ella entra de inmediato en conflicto con la efectiva organización de las investigaciones filosóficas en nuestro tiempo y con el modo de su exposición en la obra de los filósofos mismos.

De hecho, los problemas del conocimiento constituyen un campo de cuestiones cuyo planteamiento y análisis por lo común se separan del contexto de los problemas metafísicos, y atraen el interés de especialistas a quienes uno conocería antes como lógicos y científicos que como metafísicos. Esto parece indicar que, no obstante las estrechas relaciones que ligan a ambos campos de problemas, siempre es posible una investigación gnoseológica "pura", siquiera por el hecho de que ella, al revés de la Metafísica, intenta aclarar la noción y la experiencia del conocimiento. Frente a la unidad de los problemas del conocimiento y del ser, parecen posibles perspectivas del todo específicas, según que nos situemos en el punto de vista de aquél o de éste.

Este parecer se confirma del todo al definir con mayor precisión la relación entre ambos tipos de problemas. El análisis ha hecho patente que la comprensión de la experiencia cognoscitiva requiere de una correspondiente doctrina metafísica. La cuestión estriba en establecer si el problema gnoseológico queda por tal motivo incluido en el problema del ser como simple aspecto particular suyo, y si, por lo mismo, la Metafísica incluye en su dominio a la Gnoseología. ¿Cuál es la índole de la relación entre los dos campos? La pregunta se contesta sola, por la referencia que, en el contexto de nuestras explicaciones, hace a dos modos de relación en aparente conflicto: las relaciones metodológicas de fun-

damentación y las relaciones lógicas de inclusión. Existen diferencias importantes entre unas y otras.

En las relaciones de fundamentación los términos —el fundante y lo fundado— se trascienden, determinando un dominio de realidad propia, no obstante la relación que los liga. Tal ocurre, por ejemplo, con la relación de causa y efecto. Que la causa y el efecto no puedan tomarse por separado, porque son relativos sus conceptos y correlativas sus existencias, no supone la absorción del uno por la otra, ni la conclusión de que sean una misma cosa, ni que cualquiera de ellos sea parte del otro. Sólo podemos hablar de "causa" y "efecto" al adoptar un punto de vista tal frente a la unidad y continuidad de su acaecer, que uno y otro se trascienden: se trascienden siquiera como momentos de la experiencia. Lo propio ocurre con las relaciones de implicación lógica o de principio a consecuencia. El razonamiento, al llevarnos, por medio de una cadena de proposiciones, a la verdad de la conclusión, implica, es cierto, una conexión de identidad que va del principio al fin del recorrido, y da al proceso demostrativo el carácter de un todo lógico: la conclusión queda comprendida *dentro* de la significación de las premisas y principios. Así, el juicio "Sócrates es mortal" es verdadero a partir de la premisa "todos los hombres son mortales", porque estaba ya afirmado en ésta. Pero no es menos cierto que ambos juicios son diversos, en cuanto implican representaciones de diferente grado y de objeto diferente. Si desde el punto de vista lógico lo universal del primero incluye a lo particular del segundo, cognoscitiva y ontológicamente el objeto del juicio universal y el del juicio particular se trascienden. La realidad concreta del ente individual queda fuera, más allá de la estructura de lo universal en que participa. Pensando "todos los hombres", no pensamos en Sócrates: pensamos en una posibilidad donde reside sólo un momento necesario, mas no todos los momentos que determinan la realidad de Sócrates. Decimos, por eso, que en las relaciones de implicación lógica los enunciados se trascienden: se trascienden en su significación cognoscitiva y en sus supuestos ontológicos.

Otras son, en cambio, las relaciones de inclusión, como la del todo y sus partes y la del género y su especie: en estos casos el nexo entre los miembros de la relación sólo puede entenderse en función de la inmanencia. La relación de inclusión consiste, por su esencia misma, en la situación de algo *dentro* de otra cosa. No hay trascendencia de los elementos relacionados. Las especies, por ejemplo,

forman el género: el género es una articulación de especies. Por otra parte, toda relación de fundamentación es dinámica, ya en sentido físico, ya en sentido lógico: es una relación que supone un proceso, una génesis —real o ideal— de causación o derivación. Las relaciones de inclusión, en cambio, tienen un carácter estático, son puramente descriptivas. La relación de especie a género, por ejemplo, sitúa la especie dentro del género, describe la estructura de la totalidad genérica, sin dar lugar a desarrollo alguno, sin implicar el paso de una a otra.

7.2 Ahora bien, el estudio de las relaciones entre la Metafísica y la Gnoseología nos ha mostrado cómo los conceptos fundamentales de esta última y los problemas que plantea suponen el *fundamento* de nociones metafísicas. Ello implica que la Gnoseología ha de tener la Metafísica a la vista cuando acota su propio campo, determina sus conceptos y plantea sus problemas. Esta relación podría llegar a la exigencia de responder a una cuestión gnoseológica a partir de una aclaración metafísica previa. Así y todo, no se trata de una relación de inclusión: una y otra se trascienden, como dominios externos. El hecho de que todo problema gnoseológico remita a una cuestión metafísica como a su antecedente, no conduce a la identificación de tales cuestiones. La Metafísica es la ciencia del concepto de *ser*; por consiguiente, es ciencia de los fundamentos últimos de cuanto se da y de los diversos modos de darse; conceptos suyos son los de realidad, idealidad, trascendencia, conciencia, materia, sustancia, accidente. Pero una cosa es que tales y cuales sean los modos del ser y que tales y cuales sean los entes de que lo predicamos, y otra distinta que el ser sea conocido, y que una conciencia se dirija a él mediante actos cognoscitivos. El problema del conocimiento surge cuando intentamos comprender esas relaciones de polaridad llamadas "sujeto-objeto", "representación-realidad", "conciencia-ser". Dicho de otra manera, el objeto de la metafísica es *lo que es*, en cuanto este *ser que es*, incluyendo al de la conciencia misma, involucra pretensiones y sentidos que han de ser dilucidados. Pero la relación con lo que es, la apertura de una conciencia sobre ello, el enfrentarse de ello ante la conciencia y el modo como ésta fija, organiza y manipula el enfrentamiento: tal es el problema de la Gnoseología. La cuestión se complica, es cierto, al comprobar que no es fácil separar el ser como objeto de la Metafísica y el ser como objeto conocido. Al intentar la separación nos damos cuenta

que del ser no sabemos, ni tiene sentido saber otra cosa que lo que es en cuanto conocido, aparte de que la regia noción es ella misma una categoría gnoseológica. Pero la complicación es sólo aparente: si del ser no podemos hablar sino en cuanto conocido, lo conocido —el saber de la Metafísica— se refiere al ser mismo; eso que del ser se sabe o se conjetura como sabido, es su ciencia, y lo tiene a él por objeto. Con ello no se mienta el conocimiento mismo que de él se tiene; se mienta el objeto puesto por el acto, no el acto que lo aprehende y pone. Cuando se trata, en cambio, no ya del objeto de esta relación cognoscitiva, sino de la relación misma, estamos en el dominio de la Teoría del Conocimiento. Considérese lo que está ante la conciencia, en los diferentes modos del estar, incluso ella misma, y esclarezcamos el sentido de ese *lo que*, ese *estar*, y esos *modos de estar* y tenemos la Metafísica. Tómese, en cambio, el acto por el cual se aprehende, y, por tanto, el enfrentamiento mismo entre la conciencia y el ser que ella no es, y considéresele en cuanto enfrentamiento: tenemos el objeto de la Gnoseología.

Pues bien, la relación así generada entre ambos campos del saber filosófico es una relación de fundamentación que debe ser caracterizada específicamente como relación progresiva. En una fundamentación de esta especie, cada término de la relación envía al otro para su clarificación recíproca. Pero esta clarificación no es total ni inmediata, como ocurre entre dos términos meramente correlativos. Sujeto y objeto, y padre e hijo, por ejemplo, son relaciones en que mediante el reenvío de un término al otro, ambos quedan de una vez determinados. En la relación progresiva, la determinación entre los términos no se da de una vez y en un solo plano: se da en grados y múltiples planos de referencia recíproca; partiendo de la oscuridad inicial de uno de los términos, se desarrolla, por reenvío del uno al otro, una clarificación progresiva entre ambos. La comprensión del ser, o sea la Metafísica, sólo es posible en los límites de la relación cognoscitiva, de cuyo análisis depende el valor de aquella comprensión. Pero ese análisis, en la medida en que exige una comprensión del conocimiento, nos remite por su parte, a la comprensión del ser, es decir, a la Metafísica. Así, cuando intentamos comprender lo que Kant significa con el término "cosa en sí", no podemos prescindir de las nociones epistemológicas de "objeto" y "experiencia", en relación con las cuales define aquel término su concepto. Paralelamente, la comprensión de términos como "cono-

cimiento", "apariencia", "representación", "signo" —propios de la Gnoseología— nos reenvía al campo metafísico, adonde va a parar inevitablemente la dilucidación de su sentido. ¿Círculo vicioso? No: progresión dialéctica, que no hace sino reproducir en la estructura del método y en la conceptuación de las ciencias, la estructura de lo vivido, tal como se da en los límites de la espontaneidad y de la reflexión.

Capitulo VII

Tiempo y conocimiento

1. *La percepción como representación privilegiada*

En los capítulos precedentes se tocó más de una vez una tesis que desempeña una función importante en el conjunto de estas reflexiones sobre el conocimiento humano. La referida tesis podría resumirse así: 1) lo que llamamos experiencia —la presencia efectiva, actual del objeto— es sólo un momento o aspecto de su presencia total, que tiene un carácter disperso; todo conocimiento como constatación de la unidad del objeto es una expectativa de vivencias futuras, una suerte de espera del ser, fundada en rigurosas leyes lógicas y empíricas; 2) esta dispersión del ser a través de la experiencia —amén de otras razones aqui irrelevantes— hace del conocimiento un proceso de señalización y construcción representativas: sólo así puede hablarse de la "presencia" del ser en la relación de conocimiento. Nos interesa ahondar ahora en este punto de vista y desarrollar sus consecuencias.

Retomemos, para empezar, algunas reflexiones sobre la percepción, que quedaron en su momento apenas soslayadas.

Entre las representaciones del mundo fáctico, la percepción ocupa un lugar privilegiado. Esto es obvio al más superficial examen de quien compare sus recuerdos, imágenes de algo, con la correspondiente percepción. La nitidez, relativa estabilidad y fuerza focalizante de la percepción contrasta con cierta borrosidad y fluidez de la imagen y el recuerdo. Con expresión metafórica, que no altera la naturaleza de las cosas, podríamos decir que hay diferencia de *plenitud* entre ambos modos de representación. El percepto tiene una densidad y espesor de que carecen la imagen y el recuerdo. Es probable, sin embargo, que estas y análogas

observaciones sólo tengan interés psicológico, de relevancia secundaria para una teoría del conocimiento en sentido estricto. Y, no obstante, en el contraste psicológico parece insinuarse ya una diferencia que desplaza el problema hacia otros planos. En la justa medida en que la percepción es más nítida, estable y plena, su contenido es también menos subjetivo, se halla mejor afincado en el "mundo exterior" (cualquiera cosa que éste sea) y ella misma se ofrece, en su función cognoscitiva, como una representación más próxima a su objeto. Gracias a ella nos son dados, no ya vestigios representativos, "fantasmas" —delicioso nombre griego que debieran haber conservado las imágenes— sino cosas, hechos, realidades.

Esta función privilegiada del percepto lleva a otra. La imagen y el recuerdo, de una manera en cada caso específica, mientan así mismo el dato, proyectan la conciencia hacia un polo real. Pero la cosa mentada está ausente; y si, no obstante, todavía es posible cierta referencia a ella, se debe a la mediación del percepto. Más aún, toda imagen y recuerdo suponen una doble función mediadora del percepto: percepto pasado en el cual la imagen y recuerdo se originaron, y percepto posible, gracias al cual la imagen y el recuerdo tienen un sentido actualmente representativo. De este modo la percepción aparece dos veces privilegiada: primero, porque pone las cosas a la vista, en actual y próxima presencia, y, segundo, porque las otras vivencias tienen función representativa en cuanto se hallan de algún modo referidas a ella.

Pero con estas consideraciones estamos más allá del privilegio psicológico de la percepción. Esta ocupa un lugar central en el cuadro de nuestras representaciones, no sólo en cuanto vívida y focalizante, sino también en cuanto presuntivamente ponente de realidades. Dada este presunción, el percepto es más que representación, *presentación;* su nombre ya lo dice: *capio* es en latín coger o tomar; se "coge" o "toma" la realidad. Supongo que estas reflexiones no inducirán a nadie a denunciarme como realista ingenuo (cosa que, por otra parte, no me horrorizaría). Pues aquí no se sostiene que la percepción "aprehenda" la realidad, o que la realidad sea, sin residuos, eso que se da en la percepción. Sólo se dice que la percepción tiene, tanto psicológica como epistemológicamente, una relación de referencia y proximidad con lo real, mucho mayor que la de la imagen y el recuerdo. Y esto —con independencia de toda teoría de la percepción y de la realidad— como dato del sentido mismo del

percibir y del imaginar. Percibiendo, nos hallamos, querámoslo o no, en la situación de tener algo a la vista, dado. Si está o no dado en efecto el algo, podrá ser materia de discusión. Pero no es discutible que la percepción ponga algo ante nosotros *como* dado y nos ponga a nosotros en la situación de estar ante algo dado, inmediatamente, sin más. La realidad se presenta en la percepción, *ergo* la percepción es el soporte por excelencia de nuestras representaciones. Y como mediadora de la función representativa transmitirá su excelencia a otras representaciones, según el grado de proximidad de éstas a la propia percepción, por lo cual el recuerdo tendrá más excelencia representativa que la imagen de la fantasía. Prima, en definitiva, la percepción en cuanto prima en ella una función representativa de primer grado. Del privilegio psicológico hemos pasado al privilegio epistemológico de la percepción.

Este es el privilegio que se hace valer mediante un vocablo de especialísima connotación epistemológica: el vocablo "experiencia". Tiene el término, como es de rigor, varias acepciones, pero hay una que impone su sabor y fija también un elemento común a todas las demás. De acuerdo con ella, experiencia es la situación del sujeto cognoscente en cuanto algo le es dado y presentado, en cuanto algo es por él encontrado y es, en esa condición, determinante suyo. En la experiencia estoy yo, como ente psíquico pensante, deseante, sufriente, volente, percipiente, contrapuesto a algo que determina en forma heterónoma mi pensamiento, mi deseo, mi sufrimiento, mi decisión, mi percepción. La experiencia es, claro, *mía*: es *mi* situación de experiencia, pero esa situación mía consiste en hallarme yo ahora, como centro, condicionado por un factor de acción centrífuga. Así condicionado, mi conducta total, desde mi pensamiento hasta mis acciones corporales, queda sometida al dato o presencia de otro ser que yo. Adecuado o no adecuado, dócil o indócil, activo o receptivo, mi comportamiento se halla en la experiencia referido a, y por ello también determinado por, un existente que lo conmina. De esta manera la experiencia es una forma de trato con la existencia, quiero decir, con lo real. Tratamos, en general, con dos órdenes de existencia: la de nosotros mismos, la del sujeto pensante y apetente, concíbase al sujeto como identidad o como flujo de actos, atómica o "gestálticamente"; y la existencia de todo lo demás: otras gentes y sus actos; la materia y sus reacciones; las cosas que hemos visto y las que no hemos visto; en buenas cuentas, todo *otro* que yo.

Ahora bien, en uno y en otro caso nuestra relación con lo real puede revestir una de estas dos formas: que lo tengamos a la vista como dato y presencia, o que lo propongamos, lo supongamos en ausencia. Considerando el asunto al nivel más simple posible, podemos ejemplificar la distinción mediante el contraste del mero recuerdo de una cosa o suceso y el de la percepción correspondiente. Aquél "representa", propone la cosa o suceso ausente: psicológicamente, es un residuo temporalizado; epistemológicamente, es un acto cognoscitivo de segundo grado, un acto referencial al acto de percepción. La percepción, en cambio, "presenta", pone la cosa o suceso como actualidad y presencia; psicológicamente, es actualidad plena de la afección; epistemológicamente, es un acto cognoscitivo de primer grado, acto originario de contacto que presta su propia efectividad a los demás, sólo derivados.

En estricto sentido, el nombre de experiencia pertenece a esta forma de conocimiento en que el acaecer es dado. En la experiencia algo es puesto aquí y ahora, no meramente propuesto o mentado. Huelga decir que este trato puede tener lugar tanto con la realidad o existencia psíquica como con la realidad o existencia física. El lenguaje filosófico tradicional ha reconocido desde antiguo este doble horizonte de nuestra experiencia con la distinción entre percepción interna o apercepción y percepción externa o sensorial. Este mismo lenguaje tiene otros dos términos que pertenecen a idéntica familia: intuición metafísica e intuición axiológica. No es del caso discutir aquí si, como lo pretenden un Schelling o un Bergson, en el primer caso, y un Scheler en el segundo, hay efectiva aprehensión de datos reales que legitimen el uso de esas expresiones. Pero es indudable que por su intención semántica pertenecen una y otra a la clase de aquellas que, como "percepción" y "apercepción", designan modos de trato cognoscitivo con la presencia actual de algo, con el *dato* epistemológico; pretenden, en suma, designar formas de experiencia.

2. *Percepción y experiencia*

Ahora bien, por las mismas razones que hacen de la percepción —forma de la experiencia— un conocimiento privilegiado frente al recuerdo, la experiencia en general es, como zona de trato con lo real, privilegiada de suyo. Toda nuestra actividad de entes psíquicos se halla referida a la experiencia. Toda, y, desde luego, la actividad cognoscitiva. Kant dejó ya dicho que "nuestro conoci-

miento entero comienza con la experiencia". Pero con ello no se ha dicho todo. Porque nuestro conocimiento no sólo "comienza" con la experiencia; provocado por ella en la percepción y en la búsqueda consiguiente de inteligibilidad, vuelve a ella en demanda de sentido, de verificación y de acción. La ruta de nuestro conocimiento es, pues, de ida y vuelta: un circuito que, originado en la experiencia, en el encuentro con lo real, recorre los más intrincados caminos de la abstracción, la conceptuación, la inferencia, la formalización, para regresar a la experiencia. No es, claro, un viaje inútil que deje las cosas como estaban al principio; pues si en verdad se parte de la experiencia y se retorna a ella, no es menos cierto que se parte de la experiencia como problema y se retorna a la experiencia como intelección.

Pero estas consideraciones y la propia significación del término nos inducen con facilidad a engaño respecto a la idea de experiencia. Se trata de un concepto, y precisamente de aquel que, por lo visto, se refiere a la situación de una conciencia comunicada con lo real *in vivo,* situación de donde arranca y adonde se dirige todo el proceso del conocimiento. Tiéndese así a pensar en la experiencia *in toto,* como presencia actual de un universo real. Decimos "la experiencia es el trato actual con la realidad misma", y pensamos entonces en la situación de hallarse dado todo lo real. Decimos "el conocimiento se mueve de la experiencia como problema a la experiencia como intelección", y otra vez nos figuramos la experiencia como la experiencia total. Se trata, no obstante, de una mera ilusión, proveniente de confundir la universalidad del concepto con la singularidad de la situación a que el concepto se aplica. Porque, en efecto, no hay experiencia alguna donde se produzca el encuentro del sujeto con la totalidad de lo real. La realidad en cuanto tal, como universal concreto, no es jamás dato de nuestro conocimiento, esto es, presencia. Todo dato es siempre momento o fase de una totalidad jamás dada por entero: es el dato de esto que percibo aquí y ahora, delgada sección de un continuo espacio-temporal, jamás, en cuanto tal continuo, percibido. En definitiva, desde el punto de vista de nuestro trato actual con la existencia, nos hallamos en la situación de un prisionero que pudiera mirar el paisaje exterior a través de un orificio muy pequeño, susceptible de desplazarse por los muros de su prisión. Nunca podría ser total su percepción del paisaje entero. Nuestra experiencia es, entonces, polifásica y toca sólo en un punto el continuo de la experiencia posible, sólo en un punto hay

intersección de la conciencia y lo real. ¿Cómo puede, entonces, hallarse el conocimiento ligado a la experiencia total?

Los filósofos conocen desde antiguo la respuesta. Aristóteles había ya enseñado en la *Analítica Posterior* (II, 19) que "de la sensación viene lo que llamamos memoria y del recuerdo muchas veces repetido de una misma cosa formamos la experiencia, pues una multiplicidad numérica de recuerdos constituye una sola experiencia"[1]. El conocimiento se liga a la experiencia, porque la experiencia es sensación y *memoria*. El filósofo griego fijó así para la posteridad un término que Descartes y Locke usarán todavía en sentido casi idéntico. Sólo con Kant va a adquirir un nuevo giro, del que ya hemos hablado, pero del cual podemos prescindir aquí, por no ser ahora pertinente.

Pero nótese cómo semejante concepto funde dos momentos funcionalmente separables de nuestro conocimiento: la experiencia en sentido estricto, que nos sitúa en esa sección espacio-temporal, en el *factum* dado, sobre que se apoya nuestra idea de realidad; y el residuo subjetivo y temporalizado, sobreviviente del dato en la memoria. Es justo observar que esta refundición operada por el concepto aristotélico no es mero artificio teórico. Al llamar experiencia al continuo psíquico que progresa desde el más remoto contenido de la memoria hacia nuevas percepciones (y apercepciones), pasando a través de los recuerdos más recientes, Aristóteles da expresión sistemática a nuestra inteligencia natural de las cosas. Nosotros, de ordinario, también llamamos experiencia, en sentido lato, al repertorio mnemónico de todo lo visto, oído, sentido, hecho, a todo lo que, según el testimonio de la memoria, ha sido alguna vez "factum" o experiencia en sentido estricto. Con lo cual no hacemos sino reconocer las funciones de la memoria como integrativa de la experiencia episódica y fásica, y como sustitutiva de la experiencia ausente. Porque si la memoria no es en verdad experiencia, por no ser presencia actual de lo real, es lo que queda de nuestro acceso a él. Gracias a ella la subjetividad ensancha su horizonte de extraproyección, limitado por la percepción y la apercepción al ahora y al aquí del *factum* actualmente aprehendido. Por su intermedio se inicia el tránsito del "fenómeno experiencia" —actual, segregado, celular— a la "imagen experiencia", que mienta el pasado y el futuro y que integra la multiplicidad de las experiencias singulares en el universal concreto de la experiencia.

[1]Cf. *Metafísica,* A, 1; 980 b.

3. *El pensamiento como sustituto de la experiencia*

Pero se trata sólo de un primer paso. Porque la "imagen experiencia" y la constitución del conocimiento propiamente dicho suponen unas estructuras mentales mucho más elaboradas que la de la simple recolección de nuestros recuerdos. Tales estructuras son las del pensamiento racional. Este ordena el continuo empírico de la "experiencia" aristotélica (el continuo memoria-percepción) bajo la unidad ideal del género y bajo la forma de la legalidad objetiva, mediante las estructuras del concepto, del juicio y del cálculo simbólico de las relaciones posibles entre juicios (razonamientos). La experiencia del hecho singular, conservada como imagen de la subjetividad y, aun más, incorporada por la memoria a la serie temporal de los recuerdos, queda así sujeta a la representación de un orden sistemático de clases y de relaciones entre clases de experiencia. Si, por ejemplo, en noche de tormenta resplandece ante mi vista el relámpago, —dato fugaz del mundo real— las funciones racionales me procuran los medios de subordinar la singularidad del hecho a todo un sistema de clases conceptuales —realidad y fenómeno, desde luego, y luz, descarga electromagnética, potencial eléctrico, espacio, etc.— y de relaciones entre ellas, las correspondientes leyes de la naturaleza física.

De este modo la experiencia, zona aislada y minúscula de nuestro conocimiento del mundo en un instante dado, se convierte en sección de un continuo vastísimo, en parte de una totalidad ausente en la experiencia misma y, no obstante, supraordinadora de ella. De este modo también nuestro conocimiento, orientado y dirigido por el mundo real, cuya intelección y sentido incumbe a la curiosidad y a la acción del ente humano, trata con el mundo, en cada momento, mucho más en ausencia que en presencia. Nuestra experiencia es esencialmente polifásica. Sujeto el hombre a las condiciones del tiempo y el espacio, hállase obligado a una relación de contactos múltiples y sucesivos con las cosas. No hay experiencia total, pero hay, en cambio, integración total de experiencias.

Por eso el contenido de todo pensamiento es la experiencia ausente y constituye una reconstrucción de la experiencia pasada y una anticipación de la posible. El pensamiento resulta ser, así, el sustituto de la experiencia. La experiencia misma en cuanto tal no es objeto del pensamiento: sólo lo es la experiencia eventual. "No

necesitamos pensar lo que vemos, razonar lo que intuimos, formular en juicios lo que se nos da, sino en cuanto lo visto, intuido o dado no está entero en el acto de su presentación inmediata o cuando, estándolo, encubre un objeto que se insinúa sin mostrarse"[2]. Es cierto que a menudo la experiencia actual pasa por ser objeto de juicios e inferencias. Mas esto sólo ocurre cuando la experiencia es puesta en conexión con experiencias pasadas o posibles —ausentes ahora, por tanto— o cuando ella misma ha de ser sustituida.

Por tales razones, como hemos venido mostrando, toda proposición contiene más de lo que a primera vista parece: el más sencillo enunciado de forma judicativa lleva implícitos muchos otros, y éstos apuntan más directamente a las experiencias eventuales a que el juicio principal remite según su sentido. Sea, por ejemplo, la proposición "el sol alumbra". Se trata de una estructura linguística, organizada según unas convencionales normas semánticas y sintácticas. La función cognoscitiva de esta estructura, su contenido, por consiguiente, se traduce en un conjunto de experiencias posibles, no dadas como conjunto. Mediante este juicio nos anticipamos a la experiencia, nos situamos ante su posibilidad como ante una objetividad preconstituida. Y, en efecto, "el sol alumbra" significa que en conexión con tales y cuales fenómenos de percepción relativos a una cosa real designada "sol", se darán tales y cuales otros posibles fenómenos señalados con la palabra "alumbrar".

Por otra parte, es evidente que el juicio tiene también una función dialogante. Mediante él indico a otro que yo, para que él, como yo mismo, se atenga a ella, esta objetividad preconstituida que es el sol en su comportamiento de cosa que alumbra. La situación, en lo esencial, no cambia si yo, haciendo excepción a la función habitual del juicio, enuncio la proposición sin intención dialogante alguna. Pues en este caso el designio cognoscitivo del juicio es el mismo: preconstituir simbólicamente una objetividad de experiencias posibles. Soy yo ahora quien se da, en monólogo, que es diálogo consigo mismo, esa misma posible objetividad, situándome así ante el universo de todas las experiencias posibles constitutivas de la objetividad mentada por el juicio.

No se halla, a nuestro entender, bastante estudiada esta función

[2] Jorge Millas, *Goethe y el espíritu del Fausto* (Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1949, p. 41).

del pensamiento racional como sustituto de la experiencia. Debemos reconocer, por cierto, que la palabra "sustituir", sin ser del todo inexacta, plantea imperfectamente el problema, por lo menos en una de sus direcciones. Porque la cuestión tiene dos direcciones fundamentales: pragmática una, epistemológica la otra.

El pensamiento racional es, por una parte, medida y canon de la acción adecuada a un universo ausente que la experiencia, según hemos visto, apenas toca en un punto. La acción se dirige a un mundo de cosas de las cuales sólo una ínfima porción está a la vista. La mayoría fueron ya dadas, otras no lo han sido todavía y muchas, al menos para nosotros, no lo serán jamás. Pero hemos de actuar, sin embargo, en función de ese universo que apenas avistamos por la estrecha ventanuca de la experiencia actual. Desde el punto de vista pragmático, el conocimiento racional, que clasifica, generaliza e infiere, es, cabalmente, un sustituto de la experiencia, sustituto en el obvio sentido de la palabra: la reemplaza allí donde no está, y la excluye justo cuando la urgencia de la acción así lo exige. El vocablo "sustituir" parece estar aquí bien empleado. Pero no puede aplicársele sin ciertas especificaciones cuando se trata de la fase epistemológica de problema.

Hay, desde luego, plena sustitución de experiencia en las dos operaciones básicas del pensamiento racional: la conceptuación, que muestra las relaciones analógicas no intuitivamente visibles entre partes de la experiencia; y la inferencia, o cálculo de los estadios futuros de la experiencia (predicción de efectos) y de su conformación pretérita (explicación por causas). Estas tareas no son, en verdad, sino instrumentos de la función totalizadora de la razón. Pensar racionalmente es pensar en función de totalidades. Toda experiencia es integrada por el pensamiento racional en la unidad del "mundo objetivo", del "universo" todo continente de experiencias no actuales. Estas operaciones totalizadoras de la razón implican inequívoca sustitución de la experiencia. Tanto el juicio como el concepto ponen a la vista, en el modo de la inteligibilidad, el objeto no intuitivamente dado. La intuición plena de las cosas, de ser posible, haría inútil todo conocimiento racional. Puede, pues, decirse, con el pragmatismo, que el conocimiento es instrumental. En próximos capítulos veremos, sin embargo, lo que el pragmatismo dijo y dejó de decir sobre ello.

Todo esto resulta posible gracias a los recursos simbólicos del pensamiento humano. El concepto, el juicio y la inferencia son estructuras simbólicas, cuyo sentido es proponer a un entendimien-

to carente de asidero actual en la experiencia, una objetividad posible. No puede, sin embargo, escapar a una consideración atenta del problema, la limitación con que ha de ser tomada aquí la idea de función vicaria. El pensamiento puede sustituir la experiencia, pero no prescindir de ella. Es siempre, por lo pronto, un dato actual el que llama, en demanda de inteligibilidad, al ejercicio del pensamiento. Pero hay más: las estructuras simbólicas del juicio y de la inferencia no agotan su sentido, como parece suponerlo una tesis dominante entre los lógicos contemporáneos, en la pura combinación regular de símbolos según reglas formales. El pensamiento no es un juego, aunque pueda, como los niños a quienes mandamos con un encargo serio, entretenerse a jugar en el camino. Su último sentido radica siempre en hacer inteligible la experiencia actual, integrándola en el continuo no dado de la experiencia posible. "Pues a la larga, el pensamiento, sustituto de la experiencia, es un llamado a ella; todo concepto, todo juicio, todo razonamiento y teoría es un proyecto intemporal de posibles situaciones reales"[3]. Por eso necesita ser verificado. La verificación cierra el ciclo del pensar racional. Iniciado el ciclo en la experiencia actual, con su demanda de integración en la totalidad inédita a que por su sentido pertenece, concluye también en una experiencia: la llamamos verificación y en ella lo real —objeto meramente concebido— hace intuitivo otro momento suyo, mostrando la adecuación o inadecuación del proyecto intelectivo. De la experiencia a la experiencia, por la vía de la intelección sustitutiva: tal es el ciclo del pensamiento. El niño que salió de compras y se distrajo jugando en el camino, vuelve a su casa después de todo.

4. *Irreversibilidad de la experiencia y conocimiento reversible*

¿A la misma casa? La duda resulta inevitable, a la luz de nuestras propias consideraciones sobre el carácter polifásico de la experiencia y, sobre todo, de la vieja filosofía del devenir. Porque apenas tomamos conciencia de la dimensión temporal del conocimiento, avistándolo como proceso, reparamos en que toda realidad *qua* realidad se ofrece en secciones sucesivas de un continuo que se desplaza en la dirección irreversible del tiempo. No hay así, para

[3]Jorge Millas, op. cit. p. 46.

el hombre, dos momentos de experiencia idéntica. Toda experiencia es nueva, en cuanto le pertenece un lugar singular inalienable en el proceso de la experiencia total. El punto donde nuestro conocimiento toca lo real no es sólo *zona* de una extensión, sino *instante* de una duración. Si se tratara sólo de lo primero, es decir, si lo real fuera sólo un continuo espacial, sería inteligible la idea del *retorno* a la experiencia, a la misma experiencia: propuesta ella como problema, nuestro entendimiento regresaría a ella, y a ella misma, en la fase de la intelección. Mas ocurre que lo real es un continuo espacio-temporal y sus secciones no son ya zonas, en sentido topográfico, sino momentos, en sentido procesal. De Heráclito a Whitehead, los filósofos del devenir han hecho evidente al hombre la imposibilidad de bañarse dos veces en las aguas del mismo río. ¿Cómo, pues, decir que el conocimiento se liga doblemente a *la* experiencia y que, partiendo de ella en demanda de inteligibilidad, vuelve a ella en demanda de verificación y acción? El contraste de los resultados de este análisis con nuestra concepción natural de la realidad y con las necesidades de nuestra vida, debiera habernos puesto ya en guardia frente a su metafísica y poética sugestión. Urge una revisión cuidadosa de los supuestos y de la interpretación de la filosofía del devenir. Con todo lo legítimo que hay en sus resultados, no nos procura verdaderamente una visión adecuada de las cosas. Pero aquí sólo procede ocuparse de lo concerniente al problema del conocimiento. Y a este respecto es lícito partir de ciertos hechos que deben anteponerse al resultado de cualquier análisis. En primer lugar, todo saber presupone, por su sentido, la constancia de su objeto. Una ciencia de objeto transitorio e irrecuperable —objeto que fuera instante absoluto del flujo temporal— ciencia sin objeto, no sería en verdad conocimiento. La posibilidad del conocimiento de un objeto implica dos condiciones: que su duración tenga, por una parte, espesor, es decir, que detenga el tiempo, condensando una multiplicidad de instantes en su identidad de objeto; y que, por otra, sea recuperable y podamos volverlo ante nosotros cuando haya remontado la corriente de la experiencia.

Que todo objeto sea, en cuanto tal, un espesor de la duración, flujo temporal retenido, es no sólo un dato de la percepción, sino también de nuestra experiencia del tiempo[4]. El tiempo vivido —el nuestro, íntimo, y el de las cosas, externo— no se compone de

[4]Cf. supra, Cap. III, 3.4.

instantes. El instante es un artificio de la abstracción; lo real es el momento concreto, una plenitud temporal compleja, cualitativamente diversa. No vivimos instantes, secciones infinitesimales de un tiempo vacío, sino sucesos, procesos totales. Es el momento concreto —el pájaro en vuelo, la luz que se enciende, mi angustia, el dolor de mi pierna— lo que adviene, llena mi presente y pasa, para alojarse en mi memoria. La experiencia es polifásica, pero la fase no es punto de un continuo, sino toda una zona de él: un espesor.

Pero, además, aunque las fases se suceden en un movimiento de dirección irreversible, son, como objeto del conocimiento, recuperables. Obviamente, dicha recuperación ocurre, en cierto sentido, mediante actos apropiados de imaginación y memoria. Una y otra vez vuelve a nosotros el hecho percibido, en las representaciones de la fantasía o del recuerdo. No el hecho mismo, claro está, sino un eco subjetivo, su residuo mental. Gracias a ello es posible el regreso a la experiencia inicial. He aquí, por ejemplo, que observo a tal persona cuando cruza en mi camino, ataviada con traje de color muy vivo. "Don Fulano viste hoy más alegremente que de costumbre" —pienso. E informo después a alguien: "Don Fulano lucía ayer unas prendas y colores desacostumbrados". Mas algo me lleva a dudar de la verdad de mi aserto. ¿No llevaba, acaso, la corbata gris de otras ocasiones? Acudo a mi recuerdo. En efecto: ahí está el personaje con su atavío de siempre. ¿De siempre? Repaso otros recuerdos. Nueva comprobación: sí, no caben dudas, se trata de la misma prenda; y, además, el traje de vivo colorido lo lució ya en otro tiempo. Mi aserto no era, pues, exacto: Don Fulano no vestía más alegremente que de costumbre.

Siempre queda en pie la duda, claro está, de si mis recuerdos son o no precisos, si es legítimo servirse de ellos para juzgar sobre la experiencia originaria. Este tipo de duda es, sin embargo, sólo metodológico. Nos defiende del error posible, pero no invalida en principio, por modo esencial, la función epistemológica del recuerdo. Porque, si es recuerdo y no otra cosa, es reposición del objeto originario en cuanto recordado. Este se halla, según se ha señalado más arriba, ausente; el recuerdo es un sustituto suyo. Pero en la medida en que la sustitución opera según relaciones de determinación definida, el objeto ha sido de algún modo recuperado por el conocimiento.

Pero no es ahí donde se aloja el problema principal. Porque el conocimiento no apunta tanto a la realidad que fue, a través de recuerdos, como a la realidad que ahora es y será, a través de nuevas experiencias. Por eso, el problema de la verificación, y de la acción, se plantea más en función de nuevas y futuras que de pretéritas experiencias. Así por ejemplo, observo el pequeño objeto de apariencia metálica que acabo de encontrar en las arenas del río. Ensayo el pensamiento "es una pepita de oro". Lo cual significa dos cosas: primero, que mis experiencias de percepción fueron tales y cuales —aquellas que, justamente, corresponden a la apariencia de una pepita de oro; y, segundo, que puedo prever tales y cuales otras experiencias en relación con ese objeto. El pensamiento racional está operando aquí en la plenitud de sus funciones sustitutivas de la experiencia. La estructura proposicional ocupa el lugar de la experiencia pasada y de innumerables futuras experiencias relativas al objeto. Mas, ¿tengo yo, en principio, a mi disposición el mismo objeto, no ya en el recuerdo, sino en la realidad?

Aquí es donde deberemos precavernos epistemológicamente del análisis engañoso de la metafísica del devenir. Para ésta no habría una misma pepita de oro que pudiéramos observar una y otra vez, verificando o invalidando nuestro aserto, sino otra experiencia, tan fugaz como la primera. A la corriente de nuestras percepciones corresponde el flujo de lo real. Contra esta visión metafísica del mundo como flujo perpetuo de estados nuevos se opondrá siempre la visión epistemológica y pragmática del mundo como flujo de estados repetibles, de cosas durables, de experiencias que retornan, en buenas cuentas, *la paradoja de la reversibilidad del tiempo concreto*. Paradoja del pensamiento, y no en cambio de la intuición. Porque el retorno de estados es condición de nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos. Ningún análisis sutil podrá llevarme a pensar que no es el mismo amarillo de la pepita de oro el que ahora por tercera o cuarta vez experimento al contemplarlo, ni mucho menos ser otro el objeto que tengo entre las manos. Como tampoco ser otra mi emoción ante la melodía que ahora me deleita, después de haberla escuchado varias veces como la misma melodía. La filosofía del tiempo reversible está por hacerse. Dejemos el tema. Con lo dicho el problema inicial está resuelto. ¿Cómo puede el conocimiento

volver a *la* experiencia en demanda de verificación y acción? Ello es posible porque la experiencia pasada se repone epistemológica y vivencialmente por medio de experiencias nuevas y distintas en el tiempo. Percibo ahora el amarillo de la pepita de oro que observé ayer, en virtud de otra experiencia de percepción, pero percibo otra vez el amarillo. Y cuando mediante una ley de la naturaleza sustituimos la experiencia ausente, confiamos en el valor representativo de la sustitución, porque habiendo partido de determinados hechos, podemos volver a ellos mismos, en virtud de la constancia del objeto del conocimiento y del objeto de la acción.

El supuesto de dicha constancia es un carácter esencial del conocimiento, o, mejor quizás, hacer posible esa constancia es su función preeminente. Por eso, nos engañamos con las palabras cuando vemos en lo *real* como inmediatez el objeto propio del conocimiento. Un saber así concebido no puede ser sino episódico, y, por tanto, irreal él mismo. Lo real *en sentido estricto* tiene, desde el punto de vista lógico, el espesor del instante espacio - temporal, del aquí y ahora inmediatos —espesor infinitesimal, por la índole temporal de la experiencia. Es cierto que, como lo hemos apuntado, esta instantaneidad no es la que prevalece en nuestra vivencia del tiempo. En lo psicológico todo objeto tiene un espesor de duración actual que asegura un dominio de realidad manejable por el pensamiento y por la acción. Ya la percepción implica, según vimos, un flujo temporal retenido. Mientras el análisis físico descubre tras la aparente estabilidad del lápiz azul con que escribo un complejo proceso de movimientos atómicos y transporte de ondas o corpúsculos lumínicos; y mientras el análisis psicológico pone en evidencia la índole procesal de mi contacto con su realidad, veo y manejo yo, de hecho, un objeto consistente, no disuelto en el flujo temporal donde lo encuentro. Percibirlo y manejarlo es condensar infinitos instantes sucesivos, crear un espesor de tiempo retenido, fijarlo como cosa en el transcurso de la corriente desrealizadora de la experiencia.

Así y todo, la retención del flujo temporal por el percepto es en extremo precaria. Cuando tengo todavia cogido entre los dedos este lápiz y sigo viéndolo al modo de objeto idéntico y perdurable, como si no hubiera cambios en él ni flujo temporal en mi propia conciencia, me doy cuenta que, más allá de cierto límite, mi percepción ya no se prolonga en un verdadero presente, sino en la memoria que viene en su auxilio con una ilusión de realidad inmovilizada. Me doy cuenta también que el percepto puede

sostenerse como continuo, ensanchando el espesor psicológicamente real de su tiempo retenido, gracias al flujo de perceptos similares que se suceden según ciertas regularidades lógicas y empíricas. En verdad, toda percepción de lo real deriva su sentido de su prolongación en el pasado y de su anticipación del futuro, dos dominios de irrealidad. La percepción de este lápiz como objeto real manejado por mí aquí y ahora —con su color azul, su punta metálica, su peso ligero, su tinta sólida, y demás caracteres que lo sigularizan entre las cosas de mi mesa de trabajo— prolonga en su actualidad las percepciones análogas recién transcurridas y un sinnúmero de otras más remotas, convertidas ya en vagas evocaciones, aunque también en precisos hábitos y reflejos. Pero, al mismo tiempo, cumple la esencial función de proyectar la conciencia hacia el futuro. Ver el lápiz, sentir su peso y su dureza, implica la disposición a continuar experimentando nuevas percepciones organizadas en rigurosas series de coexistencia y sucesión. De esta manera, la percepción no es sólo hábito y recuerdo, sino también *expectativa,* con lo que revela la esencial temporalidad de su sentido. La función representativa que le corresponde —según la índole de la representatividad considerada anteriormente[5]— se realiza en la dimensión *sui generis* del tiempo, dimensión a lo largo de la cual lo real adquiere un nuevo sentido, al absorber la irrealidad de la experiencia transcurrida y prolongarse en la irrealidad de las futuras experiencias. Por eso, decimos, no es lo dado —lo determinado en su *hic et nunc*— el verdadero objeto de la percepción, sino lo que, representado por ella, a partir de su fase presentativa (donde un cierto color, una determinada forma, un sabor característico, aparecen) se constituye en el tiempo.

No se trata, sin embargo, de un carácter específico de la percepción como tal. Ella aporta, es verdad, un modo peculiar de representación del objeto total en el espacio y en el tiempo, el modo impuesto por su materia empírica —el *hic et nunc* de la sensación— y que le confiere el carácter privilegiado que señalábamos más arriba. Pero la temporalidad misma que detectamos en ella es una propiedad del conocimiento en general, y se manifiesta en todos los grados de la representación.

No nos es posible considerar aquí, como en el caso del percepto, su modo de operar en cada uno de ellos. Se trata de un estudio que está aún por emprenderse, y cuyos tanteos iniciales

[5] Véase II Parte, Cap. II, I.I.

extenderían viciosamente estas reflexiones. Así y todo, se encuentran ya algunos indicios en el análisis de la función representativa de la proposición y del discurso racional. El ensanche de la capacidad representativa que aquélla y éste procuran al conocimiento[6], respecto a los estrechos límites de la percepción y hasta del propio concepto, y la sustitución y anticipación de la experiencia que tiene lugar en cada uno de ellos, son operaciones asociadas a la extrapolación temporal de la conciencia. Y claro, no nos referimos sólo a los signos exteriores de temporalidad que pertenecen a la naturaleza de ciertos juicios y razonamientos cuando su materia es precisamente la experiencia pasada y la futura, como al pensar "los conquistadores trajeron el caballo a América en el siglo XVI" o "el cometa Halley reaparecerá en 1985". En ambos casos pensamos una situación temporalizada: la localización de un hecho en un marco temporal de referencia es aquí elemento esencial de la predicación. Mas, con independencia de este sentido temporal específico y expreso, toda representación implica un alcance temporal genérico, en cuanto remite a experiencias posibles. El tema fue ya elaborado en el momento oportuno, y no precisa que volvamos a examinarlo. La proposición que desde un punto de vista lógico estricto afirma o niega por modo intemporal o que algo es de tal y cual manera o que algo existe en tales y cuales circunstancias, remite, desde el punto de vista gnoseológico, al curso de una experiencia eventual, localizable en el acaecer real o en un acaecer imaginario en conformidad a precisas leyes empíricas y lógicas. Por eso el conocimiento es, en cada una de sus partes y en su conjunto, una expectativa. Quien conoce, describe, predice, conjetura, con distintos grados de certidumbre; el objeto de su descripción o predicción es un estado ausente de cosas (en el sentido latamente explicado aquí) que, en la justa medida en que está bien descrito o predicho, dará o daría lugar a determinadas experiencias. La expresión es quizás espectacular y patética, pero tomada con rigor puede servirnos: el conocimiento es el conjunto de señales que dirigen la conciencia hacia los lugares de eventual manifestación del ser.

[6] II Parte, Cap. II.

Capítulo VIII

El problema de la verdad

1. *Conocimiento y verdad*

Por razones sistemáticas se acostumbra separar los problemas de la verdad y de la naturaleza del conocimiento, no obstante existir entre ellos una relación tan estrecha que, en definitiva, uno y otro son sólo aspectos particulares de una única cuestión. En efecto, si el conocimiento consiste, por una parte, en la determinación de una conciencia por el ser que la trasciende y, por la otra, en la construcción de un sistema de representaciones consistentes, aptas para sustituir su presencia y conducir eventualmente a ella, no se habrá aclarado su naturaleza en tanto no se haya dilucidado lo relativo a la auténtica presencia del objeto, a la efectiva relación de la conciencia con él. Pero tal es, justamente, el problema de la verdad, el cual puede formularse en estos términos: ¿cómo es posible acreditar la presencia del ser por el sistema de las representaciones de que nos servimos para sustituirla y recuperarla? ¿Son todas ellas igualmente representativas y llevan en efecto a esa presencia? ¿Cómo distinguir la verdad del error?

En buenas cuentas, el problema de la verdad es también el problema del criterio de la verdad, por lo cual tampoco parece legitimo separar estas cuestiones. La verdad se define por sus criterios, y no hay criterios de verdad que no sean, a la par, el significado o "esencia" de la verdad. Por lo mismo, al preguntarnos por la verdad nos estamos preguntando por la existencia del conocimiento. Si conocer es tener a la vista potencialmente el objeto —y ya hemos visto y volveremos a ver lo que esto significa—, la pregunta relativa al criterio de la verdad se confunde con la pregunta relativa a la realidad del conocimiento, y podria, en definitiva, formularse asi: ¿cuándo hay conocimiento y cuáles son los signos de su existencia?

Obsérvese ya mismo algo que más adelante probará ser decisivo para la inteligencia de algunas cuestiones relacionadas con el problema de la verdad. Puesto que se trata de reconocer la existencia del conocimiento, el de la verdad es el tema de un conocimiento reflexivo, de un conocimiento de segundo grado: el conocimiento del propio conocimiento o "saber del saber", para utilizar la nomenclatura de Nicolai Hartmann[1].

Conviene observar también, más por razones prácticas relativas a la precisión del lenguaje que por motivos doctrinarios de verdadera importancia, que si el problema de la verdad se resuelve en el de la existencia del conocimiento, las expresiones "conocimiento" y "conocimiento verdadero" son sinónimas. Hablar de "conocimiento falso" implica un contrasentido, pues sólo podría ser falso un "conocimiento" que ni representara ni condujera a su objeto, es decir, que no fuera conocimiento; los términos de tal expresión son, pues, contradictorios. Todo conocimiento es verdadero, y esta proposición es analítica. En esta regla terminológica se hallan contestes, en general, los investigadores. Sin embargo, la expresión "conocimiento falso" es frecuente y podemos, al parecer, entendernos sobre ella. Y es que, no obstante su impropiedad, tiene siempre un sentido, que arranca de la naturaleza misma del problema de la verdad. El "conocimiento" llamado falso, y que sólo implica falta de conocimiento, tiene, sin embargo, la apariencia de tal. Es decir, posee todos sus elementos, menos uno. Esos elementos son, según sabemos, la conciencia cognoscente (sujeto), el ser mentado por ella y ante ella determinado (objeto), la representación que exhibe actual o potencialmente al objeto, la certidumbre del sujeto, el fundamento de esa certidumbre y la verdad de la representación. Pues bien, si examinamos cualquier caso de "falso conocimiento", reconoceremos en él todas las apariencias del "conocimiento auténtico". *Apariencia* significa aquí "casi todos los caracteres del conocimiento". Así, la proposición aristotélica "el Sol se mueve en torno a la Tierra" supone: a) el maestro peripatético que la piensa (sujeto); b) el complejo físico designado como "movimiento del Sol en torno a la Tierra"; c) la proposición misma o pensamiento del sujeto; d) la certeza de éste, que, por creer dicha proposición, la enseña; e) las razones con que acompañaban Aristóteles y sus discípulos esta enseñanza. Están aquí casi

[1]Nicolai Hartmann, *Principes d'une Métaphysique de la Connaissance*, t. I, Capitulo VI, e, I (p. 114; edic. cit.).

todos los caracteres de la experiencia cognoscitiva; *casi* todos, claro, pues falta uno, la *verdad* del enunciado, puesto que el Sol no se mueve en torno a la Tierra. Y aunque no llega todavía el momento de dar al término verdad una acepción más precisa, podemos comprender el resultado de su carencia para la estructura del llamado "falso conocimiento": se trata de una situación relacional de la conciencia con un objeto que, mentado, no está ni actual ni potencialmente exhibido ante ésta por el modo de su mención. La representación lo mienta, pero no lo presenta ni lleva a otras representaciones que lo presenten. Así también, la creencia en la proposición "el actual Jefe de la Iglesia Católica es ruso" es un "falso conocimiento" en cuanto el objeto por ella mentado, Jefe de la Iglesia Católica, no se exhibe a su través: lo exhibido —un actual Papa ruso— es un objeto imaginario, y no satisface las notas de realidad sobrentendidas por la pretensión cognoscitiva de la proposición. En buenas cuentas, la representación no representa, porque no conduce al objeto mentado: al aparecer éste —en las formas de la verificación del juicio— resulta ser otro que el objeto representado. Por tanto, en el llamado falso conocimiento hay obliteración de la vía hacia el objeto: mentado éste, halla bloqueado su acceso presentativo a la conciencia por una representación que lo rechaza o lo encubre. Pero claro, esto sólo puede ocurrir cuando el sujeto cree estar ante la presencia efectiva o vicaria del objeto, cuando se encuentra seguro de pensar lo verdadero. Por eso, no hay experiencia del "conocimiento falso": un "conocimiento falso" no puede ser conocido por el propio sujeto, pues, llegado el momento de reconocerlo como tal, desaparecería la apariencia de verdad que lo caracteriza y de la cual depende la posibilidad de tomarlo por conocimiento. En realidad, la expresión "falso conocimiento" cumple sólo una función crítica y polémica. Mediante ella no se predica una propiedad cognoscitiva, que de hecho no existe. No podríamos distinguir entre cualidades de verdad y cualidades de falsedad en la relación cognoscitiva. La relación cognoscitiva tiene, tocante a la presencia del objeto en ella, sólo un repertorio de cualidades. Cuando no existen, no existe tampoco la relación. La expresión "conocimiento falso" sólo puede significar (polémicamente, como hemos dicho) que lo tomado por relación de conocimiento no es tal relación, que el objeto mentado no es el objeto allí representado.

Debemos, pues, insistir. El problema de la verdad es el

problema de la existencia del conocimiento. No hay conocimiento *y* verdad: hay sólo conocimiento, y la verdad es uno de sus componentes esenciales, como puede serlo el radio, de la circunferencia, o la altura, del sonido. No se justifica, por eso, abrir debate sobre unos pretendidos "criterios de la verdad", independientemente de los criterios del conocimiento mismo. Si la experiencia cognoscitiva se describe por la representación, la certeza, el fundamento y la verdad de la representación, al preguntarnos por la verdad nos estamos preguntando por una de las condiciones de existencia del conocimiento, que no puede extrapolarse de su experiencia total: una cuestión, por tanto, del más rigurosos carácter vivencial y operacional, relativa a la estructura de un hecho humano, el del conocimiento y su proceso, y no a algún ente transfenomenal.

Estas observaciones parecen hoy necesarias, frente a la tendencia a reactivar las hipóstasis platónicas y a hablar de *la Verdad* como de un ente escurridizo y oculto, un existente más o un atributo más de los existentes que nos hiciera promisorios y evasivos guiños desde remotas mansiones metafísicas. Nada gana el problema gnoseológico de la verdad como propiedad del conocimiento con la hipóstasis del término, y, al contrario, se hace inextricable. Vale la pena, por eso, que nos detengamos a enjuiciar los usos metafísicos, legítimos unos, otros francamente abusivos, del término "verdad". Pero antes urgen unas cuantas precisiones metodológicas.

2. *Lo ideal y lo fáctico en el problema de la verdad*

Por muchas reservas que nos merezca el empirismo (y con él, las tendencias que William James llamara "del espíritu duro" en Filosofía —tales, el materialismo, el pragmatismo, el nominalismo, el positivismo), cuesta dejar de reconocerle buena razón en dos cosas: en reclamar ciertas prioridades inexcusables del mundo fáctico y en insistir en la necesidad de referir a él todo concepto, aun en sus pretensiones de objetividad ideal. Sólo que en ambos casos extralimita su empeño, al reducir a meras señales empíricas el significado del conocimiento y al negar todo sentido óntico al mundo ideal, y, con ello, toda significación *realmente* cognoscitiva a los enunciados que a él se refieren. No es difícil, sin embargo, situar las cosas en su lugar apropiado.

El mundo natural de cosas y sucesos, en la amplitud de su

proyección en el tiempo y en el espacio, es el punto de partida y la medida de adecuación de todo comportamiento intelectual y moral del hombre que pretenda referirse a realidades. El sentido mismo de lo *real* está dado *ab initio* por las cosas y sucesos del mundo físico y psíquico. Cosa y suceso nosotros mismos, pensamos y actuamos con ocasión de cosas y sucesos, para comprenderlos y dominarlos. Ello da a los objetos fácticos preeminencia psicológica y práctica, y les confiere también cierta preeminencia ontológica, en cuanto es en el modo de ser de ellos donde más palpablemente se nos da el ser real, el modo de ser por excelencia, el que primero comprendemos y a partir del cual y en conexión con el cual podemos entender la *idealidad* de los objetos ideales cuando nos decidimos a postularla. Hasta aquí el empirismo es guía seguro y eficaz.

Pero no olvidemos el carácter precario de la *intuición* de lo real, —tema monocorde de estas páginas. Lo real, hemos visto, nos es dado, como las figuras de un caleidoscopio inestable, a través de procesos de cambio, y éstos, en limitadas secciones de duración. Si reducimos todo conocimiento al dato de la percepción, ya no son cosas, ni estados de cosas, ni procesos del mundo objetivo lo que tenemos, sino un desfile de impresiones sensoriales, apenas sostenidas por el recuerdo, y sin más conexión con lo real que el instante de su actualidad en la conciencia. Se ha perdido con ello toda facticidad propiamente dicha, es decir, toda unidad y objetividad del mundo: sólo resta una suerte de delirio sensitivo [2] Y es que lo fáctico no puede tener preeminencia gnoseológica ni lógica. Si en el plano psicológico es lo fáctico lo que ofrece los primeros datos del conocimiento; si desde el punto de vista práctico es lo fáctico lo que promueve y da rumbos al conocimiento y a la acción, y si, desde el punto de vista ontológico, es lo fáctico el modo de ser de donde arranca la noción misma de ser y el problema de su plenitud —si todo ello es así—, desde el punto de vista filosófico del límite, lo fáctico cede su preeminencia a lo ideal, porque no es posible comprenderlo como pura facticidad. En otras palabras, si la experiencia de las cosas y sucesos del mundo, siendo

[2]Esta noción de la *facticidad* corresponde exactamente a la idea kantiana de la *naturaleza,* y a la neo-kantiana de *lo real,* en general. Cassirer, por ejemplo, se expresa de este modo: "... aquel *orden legal universal* que constituye... el carácter fundamental, más aún, la verdadera definición de lo "real" (Véase Ernst Cassirer, *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas,* Fondo de Cultura Económica, México, 2ª Ed. 1963, Vol. IV, Cap. IV, p. 82).

el punto de partida de nuestra vida, es también el de partida y retorno de nuestro saber, no es en rigor su plenitud. No hay inteligencia ni, a la larga, dominio posible de lo real, sino a través de lo ideal que a lo real se contrapone. Pero esto mismo nos auxilia en el intento de corregir la propensión platónica a hipostasiar y sobreestimar axiológicamente los objetos ideales y nos auxilia en la tarea de definir las relaciones entre lo ideal y lo fáctico.

Una cosa se nos ha hecho patente: desde el punto de vista gnoseológico, los entes ideales están situados a medio camino entre la realidad problemática, dada como objeto de indagación, y esa misma realidad convertida en objeto del saber racional. Son así, pues, el instrumento para la inteligibilidad de lo real, la zona intermedia en la trayectoria del conocimiento, cuyo itinerario podría formularse así: de las cosas a las cosas a través de los entes ideales. *Aquello* que tengo ahora ante mí es un perro, y al decírmelo yo mismo, pensándolo, o decírselo al lector, expresando el correspondiente juicio, me valgo del concepto "perro". Tenga a tal concepto como "clase", desde el punto de vista lógico o como "objeto ideal", desde el punto de vista ontológico, el hecho es que de él me sirvo para describir, definir, clasificar —en una palabra, hacer inteligible— el ente singular fenoménico que encuentro en la experiencia. Pero, claro, esto es posible gracias a la particular coordinación ontológica de uno y otro mundo de objetos: el objeto ideal constituye el esquema de posibilidad de lo real, la ley de estructura esencial para sus infinitos modos de ejemplificación concreta.

Venimos a parar de este modo a la importante conclusión de que el sentido de los términos relativos a entes ideales —a menos que se trate de conceptos no existenciales como los de la Lógica y las Matemáticas— se determina por su referencia a lo fáctico: lo ideal representa en tales casos la posibilidad de lo real, el elemento a priori implícito en el conocimiento de la experiencia. Sólo así es posible hablar filosófica y no mitológicamente de cosas tales como la verdad, la justicia, el bien, y aun, el ser mismo. Y pues la verdad es un objeto de esta clase —no susceptible, por tanto, de hacerse inteligible mediante los puros recursos de la intuición empírica— ha de mostrarse, en todo intento de resolver sus problemas, cómo y a qué experiencias refiere su sentido. No sería tarea de mucho esfuerzo conseguirlo, concluyendo, en la dirección señalada por nuestro análisis de la relación cognoscitiva, que la verdad es un elemento de la experiencia del conocimiento, si no ocurriera que el

término es un verdadero imán linguistico, como son comúnmente los de la Filosofía, y arrastra consigo toda suerte de limaduras semánticas. Ello dificulta la claridad que pudiéramos tener desde la partida. Porque la idea es sencilla: la facticidad a que hemos de referir el sentido de la verdad son los hechos constitutivos del conocimiento: el percibir, creer, pensar, juzgar, prever, conjeturar, dudar, esperar, del hombre. Sólo con respecto a tales experiencias podemos hablar de la verdad o de lo verdadero. Pero es inútil. Porque la versatilidad del término nos lleva a pensar en cosas muy difíciles de acomodar a esa precisión de sentido. Será, pues, menester un balance linguistico previo, que nos permita definir con la mayor exactitud el dominio dentro del cual se plantea el sentido de la verdad para la Teoría del Conocimiento.

3. *Veritas intellectus et veritas rei*

Dicho de un modo genérico, la mayoria de las acepciones con que puede introducirse el término verdad, incluso en Filosofía, son irrelevantes desde el punto de vista de una teoria del conocimiento. Y, dicho también de un modo genérico, pero además paradojal, esta irrelevancia proviene de que el sentido de tales acepciones tiene como fundamento el problema gnoseológico y de él deriva. No es, por eso, extraño que cuando partimos de ellas, raras veces consigamos iluminar el problema de la verdad y del error como factores del conocimiento, y que, al contrario, caigamos en las mayores vaguedades y confusiones. Si, en efecto, ellas mismas dependen de nuestra comprensión del conocimiento, es difícil que puedan arrojar alguna luz sobre él. No obstante, alguna luz arrojan: la que, como el prisma, han recibido de su fuente y pasa por ellas refractada, permitiéndonos comprender la composición de la luz original si se comportan como buenos prismas. Pero como no ocurre siempre asi, habremos de juzgar cada vez por los méritos del caso.

La distinción, introducida por los escolásticos, entre verdad intelectual o del conocimiento (*veritas intellectus*) y verdad ontológica o de la cosa (*veritas rei*), nos ayuda a tomar el rumbo en la pesquisa de tales acepciones. La verdad intelectual es la verdad del conocimiento, en sentido estricto: un carácter o propiedad que se predica, por tanto, de nuestras representaciones, sobre todo de la forma que asumen en el juicio. Es el sentido en que decimos ser verdadera (o falsa) la percepción del álamo que diviso entre

aquellos árboles, y ser verdadera (o falsa) la proposición "aquel árbol que desde aquí parece un álamo es en realidad un eucalipto". Por contraste con este significado intelectual, el ontológico habría que referirlo, no ya al conocimiento, sino al ser. Lo verdadero y lo falso no se predicarían del juicio propiamente, sino de los objetos, como cuando hablamos de la verdadera felicidad, del verdadero oro o del Dios verdadero. Y pareciera tratarse de dos acepciones independientes del concepto, siendo como es concebible la idea de un conocimiento verdadero del "ser falso" (por ejemplo, del oropel que pasa por oro) o de un conocimiento falso del "ser verdadero", como el que podría ofrecer una metafísica disparatada.

Pero no es todo. Porque en conexión con esta idea de la verdad ontológica, el lenguaje de algunos filósofos alude también a lo que, por darle un nombre, llamaremos *verdad funcional* (o, quizás también, *situacional),* coincidente con aquella en no apuntar tampoco al conocimiento en sentido estricto. La verdad consistiría aquí en el carácter peculiar que asume todo complejo de creencias e ideas al sostener y guiar la vida humana en su condición de tarea, de cosa por hacerse y decidir. Con palabras de Ortega, trataríase de un "saber a qué atenerse", que incluiría la verdad intelectual y ontológica como meras formas particulares de un complejo más vasto de "creencias", cuyo papel consistiría en procurar la *certidumbre requerida* por la vida humana individual y colectiva en algún momento dado. La verdad vendría a ser, de este modo, la *función* vital de nuestras creencias.

Nótese como vamos perdiendo claridad: de la verdad del enunciado pasamos a la "verdad" de las cosas, y de ésta, a la de la situación y la vida. Con la aparición de la vida el asunto se hace más importante, y hasta se torna patético: ha ganado en hondura y anchura, pero también en confusión. Por ese camino, el término verdad comienza ya a servir para muchas cosas, que van haciendo más y más alambicada la teoría del conocimiento.

Surge, por ejemplo, como otra especie de verdad, la de la *confianza* que ponemos en el cumplimiento de lo que, prometido, esperamos, en virtud de la dignidad y valor del promitente. Se evoca, entonces, el término hebreo *emunah,* según se aplicaría en grado eminente a Dios, fuente de toda confianza, negación de todo incumplimiento. Se haría, pues, forzoso distinguir dicha certeza de la que nos brindan las cosas al ponerse de manifiesto en lo que han sido y son, al hacerse patentes con esa patencia significada por el

término *alétheia* de que los griegos se servían para designar la verdad. Seguridad respecto a lo que ha sido y es, según las cosas se muestran: *alétheia;* confianza respecto a lo que será, según la promesa divina: *emunah*; en ambos casos, saber a qué atenerse, la verdad como función vital. La "vida" otra vez, que pareciera emparejarlo todo, tanto como para que, "poniendo gris sobre gris", pudiéramos hablar de la "verdad" del Antiguo Testamento y la "verdad" de los Principia de Newton.

Parece, pues, necesario despejar un poco el camino y ganar siquiera terminológicamente alguna claridad. A todas luces, el vocablo "verdad" sirve para muchas cosas. Pero a todas luces también, el problema a la vista en Teoría del Conocimiento es inequívoco: nos preocupa el sentido del término "verdad" cuando lo predicamos —analíticamente, como vimos— de nuestro conocimiento. Decimos, por ejemplo, que el juicio "la Tierra tiene un solo satélite" es verdadero. ¿Qué significamos con esta atribución de verdad al juicio? Decimos ser falso que haya dioses en el Olimpo; ¿qué queremos significar con esta declaración de falsedad? Decimos que hay verdades matemáticas y verdades empíricas: ¿significamos lo mismo en ambos casos por lo que toca al empleo del término "verdad"? Por lo visto, dado el carácter del preguntar mismo, admitimos que en este dominio más acotado nos encontraremos otra vez con multiplicidad de sentidos. Cierto; pero hay una diferencia importante: el estar acotado el dominio implica la reducción *en principio* de esa multiplicidad. Ahora se trata de la verdad de nuestros enunciados: no ya del general creer, esperar, "saber a qué atenerse", sino de un creer, esperar, saber a qué atenerse específicos, relativos al pensar expresado en el juicio y que pretende ser verdadero: ¿qué implica *tal* pretensión de verdad?

Mas, es posible que el empleo del mismo término en un espectro de usos tan diversos como los entrevistos, tenga alguna razón de ser. Es posible también que esa razón nos ayude a resolver el problema específico, relativo al análisis del conocimiento. Vale, pues, la pena detenernos a hacer un pequeño balance semántico: que si aquella expectativa no se cumple, podemos al menos quedar advertidos de lo que *no* va a significar el vocablo al examinarlo desde un estricto punto de vista gnoseológico.

4. *La "verdad" en sentido funcional*

El uso multívoco de los términos no es por sí mismo vicioso, y

puede satisfacer los cánones de la lógica más estricta, si se cumplen tres condiciones: a) que la multivocidad se encuentre en tal forma definida, que podamos identificar el sentido específico en que cada vez aplicamos el término del caso: es la regla elemental contra los inconvenientes de toda paronimia; b) que toda aplicación particular del multívoco se ciña por modo riguroso al sentido en que se le toma, conjurando así su equivocidad potencial; c) que la singularidad física del término no sirva de pretexto para ocultar su multiplicidad semántica, induciendo a identificar entre sí las diversas clases de objetos reunidos bajo el nombre común.

Son reglas sencillas, pero no fáciles de observar. Contra ellas, como contra toda norma lógica, operan nuestros hábitos linguísticos, cuya acción, asegurada por eficientes mecanismos psico-somáticos, es más pronta, fácil y eficaz que la del lerdo y puntilloso pensamiento lógico. Con excepción de los matemáticos y lógicos puros, que no queriendo o no teniendo nada que decir sobre el mundo, callan y se dan solaz con sus prodigiosas combinaciones de símbolos —con excepción de ellos, digo—, todos nosotros, en diverso grado, somos víctimas de la multivocidad del lenguaje. Y si los físicos y otros teóricos de la naturaleza no nos hacen siempre compañía en este grupo, es porque han adoptado también el lenguaje matemático, constriñéndose a pensar y decir poquísimas aunque complicadas cosas sobre el mundo. Pero el filósofo, si por oficio no calla el mundo, ha de estar siempre en guardia respecto al automatismo del aparato linguístico, que tiende a dispararse solo. Este peligro es para él mayor que para el común de los mortales, pues le interesan la unidad, la totalidad, la síntesis, empeñado como se encuentra en llevar el pensamiento al límite. Y en el lenguaje encuentra ya preparadas muchas vías de totalización y síntesis harto fáciles, aunque no son precisamente las que él quisiera establecer.

El término *verdad* es una de ellas. Y el reparo fundamental que puede hacerse a su empleo en sentido funcional es faltar a la segunda, y sobre todo a la tercera regla para el buen uso de las expresiones multívocas. Tentados algunos filósofos por la singularidad del término y el amplio dominio de experiencias humanas que cubre gramaticalmente, no vacilan en atribuir a todas una común naturaleza.

El descubrimiento de la identidad entre cosas al parecer dispares es una fiesta tan legítima de la inteligencia como el hallazgo de lo diverso en el seno de la apariencia indiferenciada.

La Ciencia y la Filosofía andan a la caza de lo uno perdido entre lo múltiple y de lo múltiple oculto tras lo uno. El zoólogo pone de manifiesto la unidad funcional y genética de órganos tan disímiles como las aletas natatorias del pez y las patas del cuadrúpedo; pero también la diferencia entre el sistema circulatorio de un reptil y de un mamífero. El físico, por su parte, muestra que las mareas, la trayectoria de una bala, la caída de una piedra y el desplazamiento de la Tierra en torno al Sol, pueden describirse por unas mismas leyes mecánicas; pero enseña también que en el seno de una gota de agua, homogénea para el ojo desnudo, hay una abismante diversidad molecular y atómica. Este doble movimiento, que a partir de lo uno y lo múltiple de la experiencia espontánea del mundo lleva a nuevas formas de unidad y multiplicidad, es precisamente el del conocimiento reflexivo en su demanda de racionalidad. Pero el camino tiene algunos peligros, sobre todo en Filosofía. Uno de ellos está en las falsas analogías y en las analogías irrelevantes, que, llevándonos a la construcción de identidades artificiales, no aportan sino confusión a la tarea de hacer inteligible la experiencia. A ellas nos induce a menudo la equivocidad del lenguaje. Es frecuente, sobre todo en el dominio del habla natural, que ciertos términos abstractos nos induzcan a tratar como idénticos, expresiones y pensamientos de sentido por completo diferente. Aristóteles dejó una seria advertencia sobre esto al investigar, entre otras, las equivocidades del término *ser*. Pero la propensión de la inteligencia a tomar la comunidad de nombre como señal de una comunidad ya de sustancia, ya de propiedad, ya de concepto, es pertinaz, y cedemos una y otra vez a sus tentaciones. Conscientes muchas veces de la trampa, y habiendo tomado nota de que un término "se dice en muchos sentidos", caemos otra vez en ella, al hacernos la ilusión de que esos sentidos son especies de una misma cosa, señales de un recóndito significado.

Cuando Ortega y Gasset insinúa a su amigo Heidegger que "para los negros de Africa filosofar es bailar y no preguntarse por el ser"[3], no está haciendo un simple ejercicio lúdico, de esos a que siempre tuvo derecho, porque los hacía con gran talento y no sin revelar cosas en ocasiones sorprendentes. Su intención es más seria, y tanto, que a renglón seguido declara incapaz de Humanidades a quien no acierte a *ver y entender* homologías de

[3] José Ortega y Gasset, *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (Emecé, Buenos Aire, 1958, § 30, p. 351).

este jaez. Y cuando el lector, a poco de gozar el ingenioso símil, sobresaltado por su posible torpeza para las Humanidades, le pide al insigne pensador que le ayude a comprenderlo, se encuentra con la explicación de que tanto el baile de los africanos y los sueños de ciertos amerindios son, como la Filosofía, "modos de pensar". La conclusión es decepcionante, como lo es a menudo este entretenimiento en homologías. "Modos de pensar", es claro, si vamos a dar tal nombre a toda suerte de gesto para expresarse y llevar la vida por el mundo; pero entonces terminamos por no saber de qué estamos hablando o para qué estamos hablando, puesto que cosas tan diversas son lo mismo: volvemos al seno del caos primigenio, en donde ni el etnólogo reconoce la danza ritual ni el filósofo su propio menester, ni nadie cosa alguna.

Tal es, pues, el peligro —peligro de laxitud conceptual— que confrontamos con el uso de la noción de verdad en un sentido funcional como el que precisamente Ortega y Gasset preconiza.

El carácter amplio y difluente de ese sentido hace algo esforzada la tarea de precisarlo con brevedad. De hecho, es posible detectar en él algunos elementos de la verdad *sensu stricto,* de la verdad como dimensión del conocimiento, y de la verdad en algunos de los matices ontológicos a que hemos hecho referencia. Se trata, por ejemplo, de un uso intelectual que hace Ortega del vocablo, cuando observa que "por una de sus caras, la idea pretende ser espejo de la realidad; (y que) cuando esta pretensión se confirma decimos que es verdadera"[4]. El mismo empleo reaparece en esta observación: "el conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad"[5]. Pero la expresión toma otro giro, si, no refiriéndola ya a la idea, al pensamiento, o al conocimiento por modo inmediato, la predicamos de aquello que es "ideado", pensado o conocido, diciendo, por ejemplo: "cuando buscamos el ser de algo o su verdad, esto es, la cosa misma y auténtica de que se trata, lo primero que hallamos siempre son sus ocultaciones"; "esa manera de estar algo ante nosotros nudificado es su 'verdad' "[6]. Ahora lo verdadero es un predicado relativo al objeto: la verdad es una

[4] J. Ortega y Gasset, *El Espectador,* IV, 1925, Temas de viaje, II.

[5] J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* X (Obras Completas 3ª Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1955, T. 3, p. 197).

[6] J. Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia* (Obras Completas, Ed. cit. T. 5, p. 525).

"manera de estar" suya, más aún, un nombre que damos a su propio ser al reconocerlo como tal. Del uso apofántico del término hemos pasado a su empleo ontológico.

Pero no se agota con ello la gama de los sentidos del vocablo para el proteico pensador. El asunto se torna algo más oscuro cuando, ontologizando otra vez el concepto, nos desplazamos del ente objetivo "verdadero" al ente subjetivo que lo descubre, y de él también, directa o indirectamente, predicamos la verdad. Para ello, Ortega ha de olvidar un poco lo que antes nos decía, que las cosas tengan su "verdad", es decir, su ser y su manera de estar ante nosotros "nudificadas". Por el contrario, nos invita a considerar la posibilidad opuesta: "que las cosas no tienen ellas por sí un ser, y precisamente porque no lo tienen el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas, y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo"[7]. Hacérselos, inventárselos, en el sentido de buscar alguna *creencia* que nos permita saber a qué atenernos en su respecto y resolver frente a ellas la tarea de vivir: "este plan de atenimiento es lo que llamamos el ser de las cosas". Es claro, entonces: ya no podemos seguir pensando que la verdad sea un predicado aplicable al ser de las cosas, pues éstas no lo tienen por sí, y ha de dárselos nuestro "plan de atenimiento". El sujeto se ha convertido con ello en el ente referencial de la verdad. Se trata ahora de una propiedad suya. Teniendo que vivir en medio "del enjambre caótico y punzante de las cosas", debo creer algo respecto a ellas; y así ocurre en efecto. Pero nos puede suceder también que nuestras creencias se hagan problemas; que el no saber a qué atenernos respecto a las cosas sea no saber a qué atenernos respecto a nosotros mismos: "ya no sé qué es lo que de verdad quiero o no quiero, siento o no siento, creo o no creo". Reclamo entonces mi propia seguridad, reclamando mi propia convicción, es decir, la coincidencia conmigo mismo. Y ésta es ahora la verdad en el lenguaje de Ortega: coincidencia del hombre consigo mismo. Ya no es la situación de las cosas frente al sujeto, sino del sujeto frente a sí; lo cual trae aparejado no sólo un cambio en la función epistemológica del término *verdad,* sino una alteración muy importante en su alcance pragmático. Porque, mientras la verdad, en el sentido intelectual y ontológico reconocido asimismo por Ortega, implica una situa-

[7] J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo,* Lección VII (Obras Completas, Ed. cit. T. 5, p. 84).

ción positiva —captación del ser por el entendimiento, o el ser mismo en su plenitud—, en este nuevo sentido, en este sentido "vital" que ha comenzado a aparecer, tiende a cargarse negativamente, significando carencia y falencia. Ello no se impone a primera vista, porque la misma plenitud que hay en la posesión de las cosas por el entendimiento o en el auténtico ser de las cosas, la hay, y con mayor razón, en la posesión del sujeto por el propio sujeto, en la autenticidad frente a sí mismo. Pero ocurre que para Ortega el estado plenario del hombre es la creencia firme, "aquellas cosas con que absolutamente contamos, aunque no pensemos en ellas" [8].

De ese modo *creemos* que si lanzo una piedra tendrá que caer, que no podré caminar sobre el mar, que el amigo que me tiende la mano al saludarme no me va a levantar por el aire con un pase de "karate". O, en palabras de Ortega: "Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella —como nos pasa con la solidez de la tierra sobre que vamos a dar el próximo paso, con el sol que va a salir mañana—, eso es una 'creencia' " [9]. Lógicamente, si andamos enredados con nosotros mismos por no saber qué creemos y nos ponemos a buscar "nuestra verdad", es porque hemos perdido esa salud originaria de nuestra vida que es la creencia. Mientras creemos, la "verdad" no tiene sentido para nosotros, ni siquiera referido a lo real, pues real, en esta perspectiva orteguiana, es todo con cuanto hemos de contar como circunstancia de nuestras vidas, es decir, el perfil dibujado por nuestras propias creencias. El sentido de la verdad comienza, entonces, cuando lo real mismo se torna incierto, y con ello, caemos en falencia: verdad viene a significar lo que falta, un déficit, no ya una plenitud. Muchas creencias posibles se ofrecen como alternativa para saber a qué atenerse, pues ninguna opera ya como eso con que contábamos. ¿Cómo decidir? ¿Cuál es la verdadera? "Esa necesidad, ese haber menester o menesterosidad de decidir entre dos creencias —apunta Ortega— es lo que llamamos "verdad". Ahora, creo, se hace palmario por qué mientras se vive de lleno en la creencia no cabe sentir, ni siquiera cabe entender, qué cosa es eso de la Verdad" [10].

[8] J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Cap. II, I (Obras Completas, Ed. cit. T. 5, p. 397).

[9] J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (ed. cit., p. 353).

[10] J. Ortega y Gasset, op. cit. p. 352.

El texto es algo desconcertante, porque de buenas a primeras nos encontramos con que la palabra verdad sirve también para designar ese "haber menester" de la decisión; ya no es, pues, sólo el nombre de la idea requerida, de la creencia buscada en cuanto necesarias para nuestro afán de vida, sino de la carencia misma de ellas, que es como dar el mismo nombre al remedio y a la enfermedad. La expresión parece casual, y no sería justo señalarla si no fuera un índice más de los riesgos en que incurrimos cuando no regulamos un poco los mecanismos de generalización del lenguaje.

No parece, en cambio, casual el paso de la letra minúscula a la mayúscula en la ortografía de la palabra. Se trata de confrontar dos sentidos del mismo término, poniendo de relieve el *funcional* que interesa a la doctrina. Si la verdad mide el hiato entre lo pensado y lo creído —la idea y la creencia— es el índice de una concreta situación vivida, una función puesta en marcha por la vida para restablecer la seguridad de la creencia. No hay, pues, Verdad, en el sentido de una dimensión absoluta del conocimiento, de una propiedad inmodificable de las ideas *per se*. Al contrario, el lenguaje de Ortega llama aquí "verdad" a una función específica que puede o no desempeñar la idea en una determinada circunstancia, y "verdaderas" las creencias que se tienen, en cuanto se tienen, verdaderas en sentido funcional, porque su verdad consiste en la función que desempeñan como sustentadoras de la vida de quien las cree.

Mas, sentido tan fértil del término parece no agotarse aquí. En minuciosa y penetrante elaboración y aplicación de las tesis orteguianas, Julián Marías desarrolla una ambivalencia implícita en esta connotación funcional del vocablo, introduciendo la distinción entre la *verdad conocida* y el *estado de verdad*. Se trata —admite él mismo— de designaciones provisionales y vagas, cuyo propósito es "hacernos tomar contacto con la realidad misma de eso que llamamos verdad"[11]. Mas por vagas que sean, no dejan dudas del nuevo giro del elástico término; porque ahora se aplica también como predicado existencial a una situación del hombre, aunque precisamente contraria a la incertidumbre: "verdad es... un estado en que nos encontramos cuando sabemos a qué atenernos", a diferencia de la *verdad conocida*, que es "aquello que nos hace recobrar la seguridad y certidumbre perdidas".

[11] Julián Marías, *Introducción a la Filosofía* (8ª ed., Manuales de la Revista de Occidente, Madrid. 1963, II, § 23, p. 99).

Verdad es, pues, tanto la *situación* humana en que se está mientras se vive de creencias, como "aquello" (es decir, las creencias) que, perdida dicha situación, permite recuperarla.

Pero hagamos un pequeño balance. En el lenguaje de la doctrina se aplica el término verdad:

a) a una propiedad de las ideas o del conocimiento, en cuanto manifiestan o develan su objeto ante el hombre;

b) al ser mismo de las cosas en cuanto develadas;

c) a las creencias en cuanto instrumentos de seguridad, órganos del "saber a qué atenerse" respecto a las cosas;

d) a la coincidencia del sujeto consigo mismo, "el saber lo que creo o no creo";

e) al estado de carencia, determinado por la pérdida de certidumbre (necesidad de decidir entre dos creencias);

f) al estado en que el hombre se encuentra cuando cree (situación de verdad).

Estos diferentes usos del concepto son, es cierto, asimilables a un sentido primario, el de la función vital del pensamiento como órgano de la vida humana; sentido primario en que la verdad "funciona como un resorte real de nuestro vivir"[12]. Este vivir —vivir concreto de cada cual como sujeto de su vida personal, y de todos como protagonistas de la historia humana— es el ámbito de la verdad, en cuanto la realidad de las cosas y las creencias que a dicha realidad se refieren, son tales realidad y creencias por su referencia a la vida humana. Se trata de una idea fecunda, con amplia resonancia en la filosofía contemporánea, y no ajena a algunos elementos del pragmatismo y del existencialismo de Martín Heidegger. Ya tendremos ocasión de referirnos con mayor detenimiento a ello.

Por ahora, sólo necesitamos observar que la común referencia de tan rica variedad de sentidos del término verdad a la vida humana con su imperativo de "saber a qué atenerse", no parece dilucidar adecuadamente el concepto de lo verdadero. Ante una proliferación de significados como la que señaláramos, no queda al crítico sino esta alternativa: a) reconocer que estamos en presencia de la viciosa generalización de un término superfluo, del cual pudiéramos legítimamente prescindir, ya que no aportaría connotación alguna como debe aportarla todo nombre común; o b)

[12] Julián Marías, op. cit. p. 100

buscar un factor común de todos los sentidos agrupados, factor al cual señalaríamos, precisa y unívocamente, mediante el término "verdad".

Es indudable que la tesis en estudio rechazaría la primera posibilidad. No tendría sentido, de otra manera, el empeño que pone en explicar la idea de lo verdadero y en mantener la palabra "verdad" en el lenguaje de la Filosofía. Para juzgarla, no tenemos, pues, más remedio que pedirle la satisfacción de la segunda expectativa. ¿La satisface de verdad? Creo decididamente que no. La referencia a la vida humana como ámbito de la "verdad" no implica, en efecto, contra lo que a primera vista pudiera parecer, la determinación de cualidad común alguna que nos permita predicarla a la vez de cosas tan disímiles como la *situación* de quien cree, la *creencia* en cuanto saber a qué atenerse, las *cosas* respecto a las cuales se cree, la *creencia,* otra vez, en cuanto referida, bajo la forma de lo que Ortega llama "idea", a un mundo transubjetivo. No hay, quizás, dificultad lógica importante en llamar "verdad" a todo cuanto funciona en el ámbito de la vida humana como ingrediente de su faena de decidir y hacer, desde el estado existencial de quien sabe a qué atenerse, hasta las cosas mismas respecto a las cuales se atiene. Mas, como de acuerdo con la tesis fundamental de la doctrina, la vida humana es un ámbito universal, dentro del cual y en función del cual se constituye todo pensamiento y toda realidad, toda ideación y toda objetividad, todo imaginar, conjeturar y evidenciar, el genérico concepto de verdad no nos dice cosa alguna que no esté dicha ya en el presupuesto fundamental de la doctrina con la cual procuramos esclarecerlo. Y aun ello no sería objetable —excepto en cuanto a la inutilidad de un concepto que cumple tan mal la función selectiva que como concepto le compete—, si no encontráramos un tropiezo más en el papel que juega dentro de esa tesis la noción de *creencia*. Aunque la equivocidad del lenguaje utilizado favorece los malos entendidos, y excluye, por lo que a los pormenores de la tesis concierne, toda interpretación segura, se puede observar que la idea de "verdad" supedita su sentido al de creencia. Recordemos que el término se aplica al estado existencial del hombre en cuanto cree, a las creencias mismas y a las cosas a que se refiere la creencia. Recordemos, además, que según su interpretación funcional la noción de verdad sólo tiene sentido ante la menesterosidad en que quedamos por falta de la creencia sustentadora.

El concepto y la experiencia del creer absorben, pues, por entero al concepto y experiencia de la verdad: ésta resulta ser sólo el hueco que deja en nosotros la creencia fenecida. Así se explica la ambigüedad con que se puede operar con cualquiera de ambos términos. Pues si, como precisa Marías[13], la creencia es "la verdad en que se está", también la "verdad" es la creencia que se busca; y a la postre, aunque funcionalmente puedan, como él observa, distinguirse, son, por su naturaleza, una sola y misma cosa: creencia. Pero aquí mismo radica el escollo. Desde el momento que subsumimos la verdad en la creencia, damos vuelta la espalda y privamos de intelección a la experiencia concreta de nuestro trato con el mundo, en donde la diferencia entre "creencia" y "verdad" expresan dos posiciones heterogéneas de la conciencia humana. La creencia y la verdad representan los nexos subjetivo y objetivo del juicio, respectivamente. El juicio como estructura conceptual representativa de un estado *ante* o *contra-subjetivo* de cosas (expresiones que, significando lo mismo, explicitan matices importantes del término "transubjetivo") surge en la experiencia del conocimiento inserto psicológicamente en un acto de creencia, y gnoseológicamente referido a una trascendencia, a un mundo objetivo. Esta comprobación es por entero ajena a toda particular manera de comprender al sujeto y al objeto y de resolver el problema de sus relaciones. Cualquiera que sea nuestro punto de vista metafísico relativo a aquellos elementos, si tomamos conciencia teórica de la estructura general de la experiencia de creer, reconoceremos en ella estos *momentos subjetivo, apofántico* y *objetivo*, correspondientes a la vivencia del juicio como certeza, a su contenido como aserto (lo dicho por él) y a la objetividad por él mentada, respectivamente. Ahora bien, en la descripción y comprensión de esa estructura decimos que el sujeto *cree* que su pensar o juzgar es *verdadero; cree,* en cuanto no duda o "sabe a qué atenerse" respecto al estado de cosas que le "presenta" representativamente el juicio; adhiere a su testimonio y promesa, abrigando la expectativa de su cumplimiento; cree que *es verdadero,* esto es, que entre él y *lo que* anuncia, la objetividad mentada, hay cierta relación, justo la que se revela en el cumplimiento de lo enunciado o prometido. No cabe, por tanto, confundir los elementos de esta estructura: la creencia es la relación peculiar del juicio como tal con el sujeto; la verdad es la

[13] J. Marías, op. cit. pp. 115-116 y 118.

relación peculiar del juicio con la objetividad a que hace referencia. En qué consiste dicha peculiar relación y cuáles son sus condiciones son los problemas esenciales que incumben a la teoría de la verdad. Y es obvio que, si por el hecho de darse la creencia y la verdad en el ámbito de la vida humana, en donde cumplen a no dudar una función, damos a una y otra el nombre de "verdad", oscurecemos las cosas al borrar distinciones que pertenecen a la estructura misma de la experiencia.

No parece que las distinciones lingüísticas de Marías eviten el escollo de esta confusión. Por lo pronto, no lo consigue el distingo entre "la verdad en que se está" (creencia) y "la verdad a que se llega" (verdad *sensu stricto*); porque toda la diferencia parece residir, según estas denominaciones, en que *se esté ya* en la verdad o *se llegue a ella* en tanto que no se "está". Pero esto no es así, pues a menudo el hombre *cree* sin estar en la verdad, cree lo falso, que no deja de serlo, por mucho que la disparatada creencia constituya un "saber a qué atenerse". Por otra parte, si "la verdad en que está" (creencia) es, como define Ortega, "contar con una cosa sin pensar en ella" (algo imposible de concebir, si "contar con" significa otra cosa que reflejos y hábitos), no se comprende cómo puede haber una verdad a que se llegue sin contar ahí mismo con ella (y no sólo al cabo de un vago "cierto tiempo" como piensa Marías), lo cual muestra una vez más que la doctrina no acierta a distinguir entre verdad y creencia.

Tampoco nos ayuda mejor en estas dificultades el argumento con que Marías se propone debilitar la distinción entre *verdadera crencia* y *creencia verdadera,* en que se expresa esquemáticamente la diferencia de naturaleza entre la mera *creencia* y la *verdad*. El argumento es como sigue. En cuanto la "verdadera creencia" es algo que efectivamente se cree ("verdad" es aquí sinónimo de "existencia del creer"), sea verdadero o falso su contenido, parece justificado distinguirla de la *creencia verdadera,* en que la verdad se refiere al contenido, a lo que se cree. Pero —dice Marías— la determinación del carácter verdadero o falso de dicho contenido requiere de una "verdadera creencia" respecto a ese carácter, es decir, una creencia "cuyo objeto es la verdad o falsedad de la creencia anterior". Por ello —y ésta es la conclusión—, "es más radical y primario en mi vida el sentido de verdad cuando hablo de *verdadera creencia* que cuando juzgo verdadera una creencia".

No es difícil, sin embargo, poner a la vista el doble paralogismo de este modo de razonar. Observemos, primero, que la conclusión

no es pertinente al problema que intenta resolver el argumento: el hecho de que la creencia como experiencia de certeza sea primaria en mi vida, no implica que la verdad *sensu stricto* (la verdad de la creencia verdadera) dependa de ésta en ningún sentido ni pueda dilucidarse a partir de su concepto. Puesto que yo puedo *creer* tanto lo verdadero como lo falso, este último carácter es también primario y autónomo frente a la creencia. En segundo lugar, es en extremo dudoso este juego de creencias que se remiten a creencias, porque, en definitiva, queda todo el asunto en el aire, al volatizarse el sentido de la verdad como referencia a la objetividad de las cosas. Y es que —nuevo paralogismo— el término "creencia" se toma aquí en sentido ambiguo, para designar la adhesión del entendimiento y de la voluntad a la proposición, por una parte, y el reconocimiento de la verdad, por la otra. Sólo así se puede sostener que si afirmo la verdad o falsedad de una "creencia" es "porque *estoy en la creencia* de que es realmente verdadera o falsa"[14]. Si se toma la voz "creencia" en el primer sentido (que en la multivocidad del lenguaje funcionalista implica, según hemos visto, varias cosas a su vez), ya no puede decirse que cuando conozco algo como verdadero "estoy en la creencia" de que lo es. Porque la creencia en aquella primera acepción se tiene justo cuando la verdad no se patentiza según el criterio que la defina; supone, pues, la ausencia del darse, del ver específico a que toda verdad se refiere. En cuanto semejante darse o ver surge en la experiencia, desaparece la "creencia": ya no simplemente "creo", sino que "veo", "intuyo" el cumplimiento o realidad de aquello que en la creencia era mera expectativa. El modo como lo veo o lo intuyo depende de la pretensión representativa del juicio, esto es, del sentido específico que aloja en su pretensión de verdad. Si, por ejemplo, digo que "las higueras florecen por un instante en la noche de San Juan", va involucrado en el sentido de esta afirmación, en conformidad a las reglas lingüísticas y lógicas del discurso con que me expreso, un estado empírico de cosas y, por lo mismo, una expectativa de determinadas observaciones. En tanto dicho estado empírico no se haga patente (y los modos de hacerse patente se hallan también determinados por el sentido en que se enuncia el juicio) decimos *creer* en la proposición si, no obstante la falta de esa patencia, no dudamos que las flores de la higuera surgen fugazmente en la noche de San Juan. Pero si de

[14] Julián Marías, loc. cit.

hecho *veo* yo el fenómeno, y mi ver cumple determinadas condiciones —también previstas por la significación del aserto— el juicio ha hecho su verdad patente, en cuanto se ha realizado la expectativa de experiencia involucrada por su específica pretensión representativa. Ya no tiene, pues, sentido seguir diciendo que "creo" en la verdad de la proposición, porque ahora tengo la vivencia que ella con su afirmación anunciaba.

Capitulo IX

La verdad en sentido pragmático

1. *Origenes de la visión pragmática*

La concepción funcional de la verdad, propuesta por Ortega y desarrollada por Marías, pertenece, no sin fuertes rasgos de independencia, a la tradición del pragmatismo, esa familia de ideas prohijada por Charles Sanders Peirce en Estados Unidos en el decenio de 1870-1880 y elevada por William James, F.C.S. Schiller y John Dewey, en los primeros años de nuestro siglo, a la fama filosófica. Las concepciones de la vida como problema y "futurición"; del conocimiento como arbitrio creador de la vida; del pensamiento como reacción ante la perplejidad; de la verdad como función promotora del vivir, medida por su capacidad de operación; de la realidad como perspectiva y manejo interpretativo y operacional de las cosas, están todas enunciadas y algunas elaboradamente aplicadas por los primeros pragmatistas. Y nada en contrario prueba el gesto agrio de Ortega frente a la doctrina, a la que alguna vez (siendo aún muy joven, es verdad) llamó con ligereza "una vergüenza para la seriedad científica del siglo XX"[1], aunque algo insinúa la afirmación mucho más madura, de veinte

[1] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas* (Ed. cit. Vol. 1, p. 119). Por aquellos mismos años la obra de William James concitaba interés general en Europa y la admiración de algunas grandes figuras de la Ciencia y la Filosofía. Apenas un año antes, en 1907, Bergson, al dar cuenta al filósofo norteamericano de la lectura de su "Pragmatism", lo llamaba "pensador que ha contribuido tan poderosamente a la remodelación del alma de las nuevas generaciones, y cuya obra ha despertado siempre en mi tan profunda admiración", para agregar que el referido estudio era "el programa, admirablemente trazado, de la filosofía del futuro". (Carta a W. James, Paris, junio 27, 1907). Bergson renovó una y otra vez estas expresiones de devoción intelectual a William James, y les dio histórica consagración al presentar en 1911 la traducción francesa de "Pragmatism".

años después: "en el pragmatismo, al lado de la audacia y de la ingenuidad, hay algo profundamente verdadero, aunque centrifugado"[2].

Tampoco prueba nada la reflexión de Julián Marías, al afirmar que la teoría de la verdad que él profesa pudiera tener un sentido sólo "aparentemente análogo" al del pragmatismo[3]. Porque la razón que señala para fundarla se basa en un error de hecho: pensar, sin mayores aclaraciones ni distingos, que para el pragmatismo no cuentan primariamente como determinativos del sentido de la verdad los actos "intelectuales y de conocimiento en su más riguroso sentido". Lo curioso es que esto, dada la ambigüedad de la doctrina funcional, podría dudarse respecto a ella misma. Una y otra vez se afirma en la obra de Marías que el sentido primario de la verdad es aquel en que ésta funciona como un resorte real de nuestro vivir y que pensar es lo que el hombre hace para saber a qué atenerse, sin que sea el conocimiento teórico la forma primaria, sino sólo *una* entre varias otras, por ejemplo... las ordalías de la Edad Media[4].

El punto, si ha de tratársele en los términos tan generales de la observación de Marías, no admite, sin embargo, vacilación respecto al pragmatismo, al menos cuando ha cristalizado ya en la obra de James y Dewey: para ellos el pensamiento teórico, el conocimiento en sentido riguroso, cuenta principalísimamente entre los actos que, por su carácter instrumental, hacen de la verdad una función de la vida. Y la primacía que conceden a conceptos tales como "significado práctico de la verdad", "consecuencias del conocimiento", "uso instrumental de una idea", "función adaptiva y reactiva de la inteligencia", no debe inducirnos a engaño a este respecto. Una consideración siquiera general de esas categorías y del uso que de ellas hace el pragmatismo, deja las cosas bien claras, al menos en un punto: los actos intelectuales son un componente esencial de la experiencia cognoscitiva. Hasta dónde lo son, cuál es su función en ella, cuál su especificidad, es algo digno de examinarse, y como veremos en su momento, da lugar a importantes reservas frente a la doctrina, reservas que pueden justificar la distinción significada por Marías, aunque no con el alcance ni sobre la base con que él la

[2] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, (Ed. cit. Tomo IV, p. 97).

[3] Julián Marías, op. cit. p. 112.

[4] Julián Marías, op. cit. pp. 96, 100, 107, 313, etc.

propone. Pero antes de emprender ese examen, situémonos en el contexto general de la doctrina.

Se trata, por lo pronto, de un movimiento de ideas que, como otro cualquiera, encuentra profundas raíces en determinadas disposiciones del sentido común —lo cual no impide que respecto a otras intente refutarlo— y en atisbos filosóficos del pasado. Respecto a lo primero, cabe señalar la facilidad que a menudo halla nuestro pensamiento en aclarar una noción oscura mediante su aplicación o uso, facilidad tan conocida de los pedagogos que a través de prácticas reiteradas llevan al niño a comprender el sentido de una noción o la verdad de un principio abstrusos. Que un concepto y un enunciado sean lo que rinden en términos de experiencia, y que se pueda decir de ellos, como dice la Biblia, de los seres morales, "por sus frutos los conoceréis" —según lo recuerdan los pragmatistas— es algo probadísimamente abonado por el ejercicio natural del lenguaje y de la inteligencia.

Respecto a los antecedentes históricos, los rancios abolengos de la doctrina son no menos evidentes. William James se complace en remontar a Sócrates y a Aristóteles los primeros atisbos de su doctrina, haciéndola pasar también por Locke, Berkeley y Hume, para reconocerlos por modo más inmediato en las enseñanzas de Stuart Mill. John Dewey es más parco en esta búsqueda de antepasados, pero, recordando el aforismo de Francis Bacon de que "conocer es poder", no vacila en considerar al famoso canciller como "el profeta de la concepción pragmática del conocimiento"[5]. En todo caso, el espíritu filosófico del pragmatismo y hasta algunos de sus enunciados estaban ya presentes en la atmósfera intelectual de la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo en el mundo anglosajón. Y tanto lo estaban, que se hacen sentir en nuestra América del Sur, a través de Andrés Bello, unos quince años antes de aparecer las primeras definiciones expresas de la doctrina. Examinando minuciosamente el problema de la sustancia material en la filosofía de Berkeley, Bello, en quien la influencia de la Filosofía inglesa de su tiempo fue considerable, zanja el asunto con esta excelente fórmula pragmática: "Yo creo que la cuestión relativa a la existencia real de los cuerpos es del todo

[5] J. Dewey, *Reconstruction in philosophy* (New American Library N. Y., 1950, ch. II, p. 52).

fútil, en cuanto su resolución no conduciría jamás a ninguna consecuencia práctica ni especulativa' [6].

Por otra parte, como todo movimiento filosófico, éste genera también una pluralidad de enfoques y de lenguajes, que impiden identificarlo *in toto* con la obra de ninguno de sus representantes en particular [7]. Hay, sin embargo, dos puntos que en el sentir de James definen el pragmatismo en general: la idea de un método para la conducción del pensamiento en la investigación filosófica, y la de una teoría respecto al significado del término "verdad" [8]. Ambos se hallan indisolublemente unidos, y se remiten a lo que podríamos llamar la regla dorada del pragmatismo: el sentido de toda idea y de todo pensamiento en general se agota en sus consecuencias prácticas, esto es, en un modo de acción consiguiente. Una idea es lo que la idea hace; todo pensar efectivo y no sólo verbal es activo, en cuanto se traduce en una regla de comportamiento posible frente al curso de nuestra experiencia. Pero no se trata, claro está, de un hacer cualquiera, teóricamente engendrado por la pura contemplación de las posibilidades de la acción en general, sino requerido por una situación concreta que se ha hecho problemática. De un modo general, todos los pragmatistas convienen en reconocer que el pensamiento en su origen no es un recreo contemplativo del espíritu, entregado a la tarea inútil de reduplicar la realidad en "ideas" acerca de ella. Se trata, al contrario, del trabajo impuesto por la necesidad de reconstruir una situación deteriorada por la incertidumbre, de reabrir el curso a la corriente de la experiencia inmovilizada por un obstáculo. Este punto de vista, que tan familiar nos suena a los

[6] Andrés Bello, *Filosofía del Entendimiento*, Cap. XXII (Fondo de Cultura Económica, México, 1950, p. 319). El libro se publicó póstumamente en Santiago de Chile, en 1881 (Obras Completas, vol. 1). Bello había muerto en 1865.

[7] En el Prefacio de su *The meaning of Truth* escribía James en 1909: "lo que despista a muchos críticos es posiblemente también el hecho de que los universos del discurso de Schiller, Dewey y de mí mismo son panoramas de diferente amplitud, y que lo que uno explícitamente postula, lo deja provisionalmente el otro en estado de implicación, por lo que el lector piensa que lo ha negado". El mismo tema preocupaba ya a Dewey, quien escribía a James en 1907: "Entre otras cosas, he llegado a darme cuenta de algunos puntos de posible divergencia entre Schiller, usted y yo, tomados de dos en dos todos nosotros; y sospecho que algunas tergiversaciones de nuestros críticos podrían quizás ser eliminadas, poniendo en claro nuestros puntos de respectivo acuerdo y desacuerdo" (Carta a W. James, 28 de Nov. 1907).

[8] W. James, *Pragmatism* (Meridian Books Inc. N. Y. Ed. a cargo de Ralph B. Perry, pp. 42 a 53; 229 et passim).

lectores de Ortega, es la idea matriz con que se anuncia el pragmatismo entre 1877 y 1878, cuando Charles Sanders Peirce publica su serie de ensayos sobre Lógica de la Ciencia. El segundo y más famoso de ellos contiene el enunciado y detenido desarrollo de la doctrina: "la acción del pensamiento es estimulada por la irritación de la duda, y cesa en cuanto se alcanza la creencia, por modo tal que la producción de creencias es la sola función del pensamiento"[9]. La creencia, puede agregar Peirce, es pensamiento en reposo, aun cuando el pensar sea por esencia una actividad: es que una y otra son momentos de un proceso total. La creencia "implica la entronización de una regla de acción en nuestra naturaleza, o dicho brevemente, de un hábito", que apacigua la duda y hace cesar el pensamiento; mas, justo porque es eso, regla de operación, induce otra vez la duda al aplicarse, con lo que reabre el ciclo que lleva otra vez al pensamiento. Con variaciones de lenguaje, que a veces consiguen mayor precisión de enunciado, Dewey reexplica, y por cierto amplía y profundiza notablemente, estas ideas fundamentales. El pensamiento se origina —enseña— en "específicos conflictos que surgidos en la experiencia ocasionan perplejidad y trastorno"[10]. El hombre sólo piensa cuando se enfrenta con dificultades que vencer y "su vida se halla a tal punto cercada y constreñida, que no puede llevar su curso de acción a un término victorioso". El pensamiento resulta ser así instrumental por naturaleza, "un método —como dice Dewey con expresión favorita— para la deliberada reconstrucción de la experiencia".

2. *El método pragmático*

Tal es, pues, el punto de origen del pragmatismo: su teoría del método y de la verdad, al par que su actitud frente a la tradición del racionalismo y del idealismo, quedan a partir de allí determinadas.

En cuanto al método, se trata de hacer nuestras ideas claras, salvándolas de la "vaguedad" de los criterios subjetivos instaurados por Descartes y Leibniz. La clásica distinción entre ideas claras y oscuras, confusas y distintas, se basa, en efecto, en el

[9]Charles S. Peirce, *How to make our ideas clear,* Popular Science Monthly, January, 1878. Reproducido en *Values in a world of chance*. Selected writings of Charles S. Peirce, Edited by Philip P. Wiener, Doubleday Anchor Books, N. Y. 1958, p. 118).

[10]John Dewey, op. cit., Ch. VI, p. 117.

testimonio directo del espíritu que aprehende la idea *clara* con tal precisión, que puede distinguirla de cualquiera otra, al par que respecto a la idea distinta, aprehende con claridad los elementos comprendidos por su definición. Ambos criterios son concurrentes, y dan lugar al principio de los principios del método racionalista expresado por la primera de las reglas cartesianas: "no admitir como verdadera, cosa alguna que no se presente clara y distintamente al espíritu". Mas no parece que tal regla haya sido a la postre fecunda, a juzgar por las inacabables disputas lógicas y metafísicas a que, invocada por los debatientes de las más opuestas ideas, ha dado lugar en la Historia de la Filosofía. Ni parece tampoco que haya sido examinada en sus fundamentos lógicos. Ese examen, ¿no nos obligaría a distinguir, como no lo hizo Descartes, entre una idea clara y la que sólo *parece* serlo? Una y otra tienen la misma realidad introspectiva: ¿por qué invalidar su testimonio en unos casos y no en otros? "Ya que intentan definir la claridad, ojalá que los lógicos hubieran hecho su definición más comprensible", apunta Peirce con ironía[11]. ¿Más comprensible? ¿Qué significa esta exigencia? Como siempre ocurre en Filosofía, según lo mostramos en su momento[12], el problema mismo brota de una actitud metodológica previa, y en su planteamiento va ya señalada la vía de resolución. Si, según la regla fundamental del pragmatismo, el sentido de una idea es el repertorio de sus efectos en la experiencia, el principio racionalista de la claridad y distinción de las ideas es incomprensible porque no "funciona", porque no permite alcanzar los resultados que pretende. Puesto que una idea es lo que una idea hace, la noción cartesiana de evidencia, que no consigue modificar nuestra duda inicial sobre el valor relativo de dos ideas, carece de sentido. El pragmatismo habrá, pues, de rechazarla, y reemplazar el criterio de la *inequivocidad* por el de la *operabilidad,* invirtiendo por completo la relación en que el racionalismo pone a estas dos dimensiones del pensamiento. Su operabilidad no viene a las ideas de una dimensión intrínseca e independientemente definida que pudiéramos llamar su claridad, sino al revés, "claridad" es un término aplicable a la capacidad funcional de una idea en su cometido de resolver problemas y promover el curso del pensamiento en la experiencia.

[11]Charles S. Peirce, op. cit., pp. 114 y ss.
[12]Cf. I parte, Cap. V.

Por eso el método pragmático se traduce, frente a un concepto, un principio, una teoría, en la primordial preocupación por establecer: 1° qué experiencias dan cuenta de su significado, y 2°, qué consecuencias prácticas se producen en el curso de nuestra experiencia, a partir de su aceptación o rechazo. Si la idea es clara, deberán ser indicables las experiencias que la definen y el proyecto de acción en que se traduce al convertirse en creencia del hombre.

El pragmatismo ha podido encontrar siempre los mejores ejemplos de este modo de proceder, en la experiencia de la conceptuación científica. Por modo cada vez más imperativo, las ciencias de la naturaleza comenzaron con Galileo a desentenderse de la significación "evidencial", "intuitiva", "esencial", de sus conceptos fundamentales, y a definirlos en función de su uso en la experiencia. ¿Se trata, por ejemplo, del concepto de fuerza? Es interesante oír a Peirce sobre este punto: "¡En cuántos profundos tratados no se habla de la fuerza como de una 'entidad misteriosa', lo cual es sólo una manera de confesar que el autor desespera de obtener jamás una noción clara de lo que esa palabra significa! ¡En un reciente y admirado libro sobre *Mecánica Analítica* se afirma que aunque conocemos con precisión el efecto, no sabemos lo que la fuerza misma sea! Pero esto es sencillamente una contradicción. La idea que la palabra "fuerza" incita en nuestras mentes no tiene más función que afectar nuestras acciones, y estas acciones no pueden tener otra referencia a la fuerza que a través de sus efectos. En consecuencia, si sabemos cuáles son tales efectos, conocemos todos los hechos implicados en la afirmación de que una fuerza existe, y no hay nada más que conocer"[13].

Es fácil imaginarse el ímpetu destructor con que, armado de una doctrina semejante, puede entrar el crítico pragmatista en la mansión metafísica, guarnecida de tan frágiles objetos conceptuales como los de ser, sustancia, absoluto, cosa en sí y otros semejantes. Ya Kant había iniciado el asedio y ejercitado un plan de ataque, armado del principio de que un concepto que no se aplique a una intuición es vacío. El pragmatismo prosigue la beligerante empresa, sólo que con menos miramientos y con otras tácticas e instrumentos de análisis. Porque los "conceptos vacíos" por la falta de intuición no son para él ni siquiera formas reguladoras del pensamiento de los objetos, sino palabras carentes

[13]Charles S. Peirce, op. cit. p. 129.

de sentido. Si la concepción de una idea no introduce ningún cambio en nuestra experiencia, y no podemos, por lo mismo, manejarla en términos de acciones posibles, la idea como tal no existe.

Tal es la metodología del pragmatismo, que William James define como la "actitud de apartar la mirada de las primeras cosas, principios, 'categorías', supuestas necesariedades, y de dirigirla en cambio a las cosas últimas, frutos, consecuencias, hechos"[14].

3. *Verdad y experiencia*

La teoría pragmática de la verdad es la secuencia inevitable del método, su fruto por excelencia. Ya en el modo de replantear la clásica pregunta, frente a la tradición racionalista e idealista, hay una innovación profunda: ahora no se trata de inquirir "qué *es* la verdad", porque ello nos introduce, dada la propia forma del lenguaje, a pensar que indagamos por la esencia de una entidad, por una realidad subyacente. Se trata más bien de determinar el modo de operación de aquellas ideas que llamamos "verdaderas" por contraste con el modo de operación de las "falsas". "Dado que una idea o una creencia son verdaderas. . . ¿qué concreta diferencia va a introducir su ser verdadera en la vida real de alguien? ¿Cómo va a realizarse la verdad? ¿Cuál es, en suma, en términos experienciales, el valor al contado de la verdad?"[15]. Formulada la pregunta en tales términos, la respuesta queda señalada por la referencia de la idea a sus consecuencias operacionales, a su valor instrumental. La verdad consiste, por tanto, en la realización del sentido pragmático o simplemente del sentido de una creencia, y mide su capacidad de trabajo en relación con la circunstancia problemática a que responde. Y claro, si del hecho de que un pensamiento sea verdadero o falso no se sigue diferencia práctica alguna, el pensamiento en cuestión es inerte, carece de sentido cognoscitivo. En tal caso, apunta polémicamente William James, no hay nada digno de ser disputado: "podemos ahorrarnos esfuerzo, y pasar a ocuparnos de cosas más importantes"[16].

Se ve con ello en qué puntos decisivos se aparta la concepción pragmática de la concepción racionalista de la verdad. Desde

[14] William James, op. cit. p. 47.

[15] William James, op. cit. VI, p. 133.

[16] W. James, *The meaning of truth* (Humanism and truth. Reprinted from *Mind*, vol. XIII, October 1904).

luego, se deja de lado toda interpretación del conocimiento como reproducción, contemplación o copia de la realidad, toda idea de un darse de las cosas para ser "aprehendidas" en su ser, reflejadas estática e inútilmente por alguna función especular del espíritu. Pero olvidemos ahora el asunto, del que habremos de ocuparnos más adelante, para considerar este otro: la verdad, considerada desde el punto de vista pragmático, es algo relativo al pensar, no al ser. Del modo más terminante —y por demás convincente— recházase como carente de sentido la aplicación del término verdad a los objetos del pensamiento. Desde luego, porque a las cosas no les va ni les viene el comportamiento intelectual que las nombra, las clasifica, las imagina o las juzga. Es la eficiencia operatoria —o si preferimos, la "adecuación" de mi entendimiento— lo que estoy midiendo por sus resultados, no la "cosa" o "realidad", no la objetividad mentada por mi entendimiento. Tan indiferente es la existencia del objeto a su identificación con la verdad que, como observa William James con lógica perspicacia, dicha existencia explica a la vez la falsedad de las ideas que frente a ella no funcionan, y la verdad de las que sí lo hacen[17].

El asunto ofrece un enfoque pragmático mucho más radical todavía: porque no se trata sólo de que el término "verdadero" no pueda predicarse de los objetos del pensamiento, sino que tampoco se refiere a una "relación " del pensamiento con ellos, tomados como entidades trascendentes al pensar mismo. La idea de "relación" introduce en la teoría del conocimiento un principio de absolutización y autonomía de los términos relacionados —conciencia y mundo, pensamiento y realidad, cosa y experiencia— que el pragmatismo procura eliminar resueltamente. El clásico esquema gnoseológico de la Filosofía es el de un sujeto cabal que se enfrenta con un mundo cabal, aprehendiéndolo o traduciéndolo en ideas: dos lugares metafísicos, dos mundos trabados por una relación peculiar de correspondencia, que puede interpretarse de muchas maneras, pero cuyo modelo ejemplar es la de la cosa y la imagen: ésta es, de algún modo, el impacto de la cosa sobre el sujeto, y supone una realidad correspondiente, pero distinta, de la realidad trascendente de aquélla. Esta concepción, favorecida por los esquemas del sentido común, para el cual la antítesis pensamiento-realidad es determinante de

[17] W. James, *The meaning of truth,* Preface.

la comprensión del mundo, engendra el clásico problema de la trascendencia de los objetos. ¿Cómo puede acceder la conciencia al mundo que es por principio ajeno a ella? ¿Cómo explicar la coincidencia de sus respectivas leyes de operación?

Ya hemos visto la manera como responden algunas filosofías, por ejemplo, el racionalismo kantiano y la fenomenología, a éstas y análogas preguntas. En ambas la cuestión se supera por eliminación de la trascendencia, sea desalojándola de la estructura del conocimiento, como lo hace Kant, sea convirtiéndola en función posicional de la propia conciencia, como lo hacen Brentano y Husserl.

La solución del pragmatismo es, sin duda, más extrema, y hasta de signo inverso con respecto a las anteriores. La trascendencia como posición de un objeto que desde su lejanía metafísica da su medida de adecuación al conocimiento, queda eliminada; pero no por asimilación de la realidad a la conciencia cognoscente, sino por fusión de ambas en la unidad de la experiencia. Lo real y la idea no se enfrentan como la copia y su modelo, ni siquiera como el signo y lo significado: ambos son ingredientes de la experiencia, dentro de la cual se va haciendo lo real como situación del hombre, quien al pensarlo determina el curso de la experiencia futura. Ni siquiera podemos trazar dos series paralelas, las del conocimiento y la experiencia que lo verifica, porque el pensamiento es parte de la experiencia misma: llamémoslo idea, inteligencia, razón, conocimiento, se trata siempre de un factor organizativo que opera dentro de la experiencia[18]. El pragmatista no confronta, pues, el problema de mostrar cómo pueden corresponderse el conocimiento con la realidad, ni concebir ningún género de relación peculiar entre la inmanencia de la conciencia y la trascendencia del mundo. La noción de verdad de nuestras ideas y creencias, observa W. James, no significa sino que "las ideas (las cuales, a su vez, no son sino parte de la experiencia) se hacen verdaderas en la justa medida en que nos ayudan a alcanzar satisfactoria relación con otras partes de la experiencia". Gracias a ellas se opera el tránsito progresivo, armonioso, satisfactorio de un momento a otro del flujo de la experiencia[19].

Y, claro, ni siquiera el pensamiento lógico abstracto y formal arredra al pragmatista para radicar el sentido plenario del conoci-

[18] J. Dewey, *Reconstruction in philosophy* (Ed. cit. p. 86).

[19] W. James, *Pragmatism*. (Ed. cit. pp. 49, 125, 134).

miento en la matriz del proceso de la experiencia, aunque con ello se pone en descubierto el talón de Aquiles de la acometedora doctrina. Dewey ha escrito un denso y penetrante estudio de la Lógica como teoría de la "investigación", es decir, "de la determinación de una situación indeterminada". Su tesis fundamental es la de que "todas las formas lógicas (con sus propiedades características) surgen dentro de las operaciones de investigación y atañen al control de éstas en vistas de la obtención de asertos garantidos". "Son intrínsecamente —agrega— postulados de y para la indagación, en cuanto constituyen enunciado de las condiciones, descubiertas en el curso de la indagación misma, que las nuevas indagaciones deben satisfacer si han de llevar, como consecuencia, a afirmaciones garantidas"[20]. Es el retorno decidido al empeño de John Stuart Mill por mostrar los fundamentos empíricos de la Lógica, aunque involucra, contra el psicologismo de aquél, la pretensión de mostrar el carácter "necesario" de sus postulados, en un sentido peculiar de la necesidad lógica: la del concepto "empírica y temporalmente *a priori*". "En tanto que el postulado se deriva de lo que involucran las investigaciones que han tenido éxito en el pasado, impone una condición que han de satisfacer las investigaciones futuras, hasta que los nuevos resultados muestren razón para modificarlo"[21]. No es, por cierto, muy clara la noción de este "a priori" experimental, si no nos decidimos a tomarlo como lo que realmente es —regla inductiva para la generalización de la experiencia, esto es, principio "a posteriori". Llamarlo "a priori" es introducir una convención linguística absurda, que por cierto no consigue diferenciar, como quiere hacerlo Dewey, la lógica pragmática de la simplemente empirista[22].

Más efectiva es, en cambio, la innovación que frente al empirismo se produce con el concepto de experiencia. Porque aun cuando la doctrina pragmática conserva todavía en Peirce algunos acusados rasgos de su ascendencia empirista —así en la fórmula "nuestra idea de algo *es* nuestra idea de sus efectos sensibles"— la

[20]John Dewey, *Logic, The theory of inquiry* (Henry Holt and Co. N. Y. 1955, Part. 1, ch. 1, pp. 3 y 16).

[21]John Dewey, op. cit. p. 17.

[22]En un sentido análogo, pasible de la misma crítica, A. Pap ha formulado el concepto de "aprioridad funcional" para designar la función reguladora de los grandes principios de la Ciencia, por ejemplo, el de conservación de la energía. Véase su *Teoría Analítica del Conocimiento*, §§ 65 y 92 (ed. cit., pp. 187 y 282).

experiencia a que se refiere su concepto del conocimiento y la verdad no es la simple corriente de las sensaciones. La *experiencia* pragmática es el proceso de interacción del hombre y su medio, caracterizado por el tránsito autorregulado de una a otra situación. Lo esencial de la experiencia es el acto dirigido a la reconstrucción del estado de cosas que afecta al organismo biopsíquico humano. El conocimiento es la función autorreguladora del proceso que de ese modo se desencadena. Las sensaciones propiamente dichas no son para Dewey la experiencia misma, ni siquiera elementos del conocimiento, sino estímulos para la actividad de reconstrucción de la experiencia, "señales para reorientar la acción".

Absorbido por entero en el flujo de la experiencia así entendida, el conocimiento puede comprenderse también como referencia a la *realidad*, que es la experiencia misma considerada en otra perspectiva: por realidad el pragmatismo entiende los momentos del flujo experiencial a que puede conducir una experiencia actualmente dada, en su desarrollo conceptual o perceptivo. Por eso, en definitiva, la realidad resulta ser para el pragmatista "una acumulación de nuestras propias invenciones intelectuales", según la fórmula de William James, en que es fácil reconocer el parentesco que la liga a la concepción instrumentalista de la ciencia, desarrollada en la misma época por Mach y Poincaré. Tampoco para ellos la realidad es aquello que, como la modelo del pintor clásico, exhibe su ser ya hecho, su perfección lograda, para que se la contemple y reproduzca en la figuración pictórica. Contra la concepción entonces tradicional de la Ciencia, que veía en ella el descubrimiento y expresión cabales de la realidad como tal, la sujeción del entendimiento a las leyes del objeto mismo, insisten ellos en su carácter hipotético y práctico, en la índole de invención intelectual destinada a asegurar nuestro dominio ventajoso sobre la corriente de sensaciones en que se manifiesta lo real. La realidad, podrá incluso decirse, es aquello que responde a los postulados y conceptos de la ciencia. O, con palabras un tanto más vagas de Peirce, "la opinión destinada a concertar a la larga a todos los que investigan es lo que llamamos verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real"[23].

Semejante concepción será siempre desconcertante para el sentido común, pero no era después de todo insólita para la

[23]Ch. Peirce, op. cit. p. 133.

Filosofía: ya Kant había mostrado cómo algunos de los problemas del conocimiento se pueden resolver partiendo de la idea de que el entendimiento *construye* su objeto en el proceso del percibir y juzgar. Se trata, es claro, de una construcción intelectual que todavía define lo objetivo en términos de inmutabilidad, universalidad y necesariedad característicos del racionalismo; pero ayudaba a neutralizar, al menos, el carácter extravagante con que surgía la tesis pragmatista respecto a la función inventiva y creadora del conocimiento.

4. *¿Qué significa pragmático?*

Ello no elimina, sin embargo, los numerosos problemas que la tesis plantea, y que constituyen tema predilecto de la crítica al pragmatismo en general. Ya tendremos ocasión de volver al asunto en próximos capítulos. Pero, entre tanto, señalaremos la conveniencia de no incurrir en la tergiversación superficial de las cosas en donde suele empantanarse la reacción antipragmatista. La mera fórmula de que el sujeto "inventa" la realidad en el proceso de la vida y que "engendra" la verdad por sus actos en el seno de la experiencia, se presta, por cierto, a una crítica fácilmente victoriosa. Es la que acomete, por ejemplo, Ugo Spirito, no obstante el estudio concienzudo y asaz cauteloso a que somete el pragmatismo. "Negar a la verdad todo carácter objetivo, esto es, universal y hacer del sujeto en su individualidad, en su particularidad y en su consiguiente arbitrio, el único juez de la verdad misma —juez que debe hallar únicamente en sí mismo el criterio para el juicio—, es cosa que, en conclusión, no puede dejar de desvalorizar al sujeto mismo y quitarle todo significado y toda razón de ser"[24]. Pero no es necesario discurrir exegéticamente entre los textos para darse cuenta de lo infundado de estas observaciones y de la respuesta explícita que ellas encuentran desde un comienzo en los planteamientos de la doctrina. Y la respuesta es inequívoca: la realidad y la verdad son creadas por la acción, en cuanto cir-

[24]Ugo Spirito, *El pragmatismo en la filosofía contemporánea* (Losada, Bs. Aires, 1945, Primera Parte, Cap. VIII, p. 118). El libro de Spirito es de 1920. Pero ya en 1907 W. James se quejaba airadamente de este género de malentendidos. "Estos pragmatistas destruyen toda norma objetiva, dicen los críticos, y sitúan al mismo nivel la sandez y la sabiduría. Una fórmula favorita para describir las doctrinas de Mr. Schiller y las mías es que somos personas que piensan que diciendo lo que uno encuentra agradable y llamándolo verdad se satisfacen las exigencias pragmáticas. Dejo a Uds. el juzgar si no se trata de una impúdica calumnia" *(Pragmatism*, VI, ed. cit., p. 151).

cunstancia e instrumento de la vida del hombre, en cuanto *conformadas* como realidad tal y cual para tal y cual concreto uso, mas ello no supone una creación *ex nihilo*. La realidad surge como resultado de la experiencia, pero no en virtud de azarosas decisiones del hombre: la acción conformadora, interpretativa, reconstructiva de éste se ejerce frente a lo dado, a algo que es como cañamazo de la experiencia, como su *hyle* o materia, según la expresión de Schiller. En verdad, los entusiasmos polémicos de este autor —que es un poco *l'enfant terrible* del pragmatismo— lo llevan a expresiones como la de que "en nuestros momentos más lúcidos, llegamos a dudar que nuestra 'verdad' sea algo más que un modo humano nuestro de concebir fantasmas"[25] Pero estas expresiones no debieran despistar a un buen critico. Ningún aserto del pragmatismo tendria sentido, ni aun para poder señalarlo como falso, si no postulara la noción de un *dato*, una *realidad* desde la cual o sobre la cual operara la acción, que es creadora en cuanto al resultado final de la experiencia, pero que es sólo conformadora en relación con su estado inicial. Por eso Schiller habla de un universo que siendo *plástico*, esto es, susceptible de ser conformado, no deja entregadas nuestras creencias a la indeterminación subjetiva. Es interesante, para estos fines de precisar su pensamiento, lo que escribe en una ocasión a William James. "Creo —le dice, a propósito de las disputas en torno al pragmatismo— que lo denso de la polémica. . . va a desatarse a propósito de la indeterminación de la verdad y de la realidad con anterioridad a la experimentación. El otro frente se aferra a un rigido sistema preexistente que no es hecho, sino únicamente encontrado, y procura achacarnos una creencia en la indeterminación caótica. Yo replico que un universo *plástico* no puede ser [ni indeterminación ni caos] y procuro hacerles ver que la naturaleza de una pregunta determina su respuesta, y cómo, por tanto, nuestra conducta ayuda a conformar la realidad. . . "[26]

Esto, que alcanza a divisarse entre el polvo de los combates librados por Schiller con sus criticos —Bradley entre otros— (a los que acusa de escolasticismo, verbalismo, absolutismo, germanismo y hasta... "barbarismo"), es absolutamente visible en James y Dewey.

Con fórmula similar a la del "saber a qué atenerse", de Ortega,

[25] F. Canning Schiller, *Studies in Humanism* (The Mc Millan Co. London, 1907). Citado por Ugo Spirito, op. cit., p. 119, nota).

[26] F. C. J. Schiller, *Carta a William James*, Oxford, 9 de junio de 1903.

James llama también "realidad" a *lo que las verdades han de tomar en cuenta* (What truths have to take account of)[27] y procede a señalar tres aspectos de ese *lo que:* la corriente de nuestras sensaciones, las relaciones (espaciales, temporales, lógico-matemáticas) entre ellas, y las verdades previas, de que toda nueva investigación no puede prescindir. En todos los casos se trata de elementos que escapan a nuestro control y forman la materia o dato de la acción conformadora, lo que ha de ser *tomado en cuenta*. Pero claro, como "materia", no son todavía la realidad, sino sus bases "mudas y evanescentes" (expresión de James), que han de ser humanizadas para hacerse reales, humanizadas mediante la acción de poner en ellos nuestro interés, elegirlos, nombrarlos, ordenarlos, clasificarlos. Lo real se *hace* entonces real en cuanto vivido, pensado, dicho, "y lo que decimos. . . depende de la perspectiva en que lo colocamos"[28]. James no puede dejar de reparar, sin embargo, que ese *lo que*, del cual surge vivencial y perspectivalmente la realidad, es algo que, sustraído a la vivencia y perspectiva, concebido independientemente del pensar humano, es sólo una realidad potencial, un puro *límite* ideal de nuestra mente.

No tan "ideal", ni inerte o mudo, sin embargo; el empleo de estos términos resulta casi contradictorio en el contexto de la doctrina. Porque este límite ideal opera *realmente*, como regulador y determinante objetivo de las operaciones intelectuales. El entendimiento, en cuanto conoce y monta su equipo de instrumentos con pretensión de verdad, no desata caprichos a su antojo; para el pragmatista, el sujeto "en su particularidad y en su consiguiente arbitrio", no es como pretende Spirito, "el único juez de la verdad misma". La realidad es algo que adviene a la experiencia, en forma de orden sensible u orden lógico, en forma de pasado ya vivido o de expectativa en él fundada; y adviene en uno y en otro caso como consecuencia de nuestra acción. Su control es, pues, enérgico, y porque lo ejerce, James lo define como aquello que no podemos dejar de tomar en cuenta. Muchas incertidumbres y no pocas vaguedades se entretejen con las claridades de la concepción pragmática de la verdad. Pero ninguna da lugar a atribuirle la insensatez de ignorar lo que James llama, con neologismo que revela su voluntad de rigor en este punto, la *circum-*

[27] W. James, *Pragmatism*, VII (Ed. cit. p. 160).
[28] W. James, loc. cit.

presión de la experiencia, la cual, independientemente de que haya o no una realidad transempirica, nos protege "contra el pensamiento licencioso"[29] Podemos creer libre e inventivamente, según lo requieren las urgencias de nuestros motivos intelectuales y prácticos: una "voluntad de creer" suele animar nuestras más generales y vitales convicciones. Y si el filósofo pragmatista reconoce en dicha voluntad una fuente generadora de lo real y lo verdadero, no es en el sentido de que los determine absolutamente *ex nihilo,* sino de que los haga posibles creando la situación de vida, dando curso al caudal de experiencias en donde lo verdadero y lo real han de constituirse como tales, convocados por esa voluntad de creer, y destinados a ser, no obstante, medida de su adecuación, es decir, de su verdad.

Tampoco debiera haber malentendidos respecto a la noción de lo *pragmático* en el pragmatismo, aunque no faltan pretextos para que se hayan producido, convirtiendo la doctrina en una especie de *bête noir* de la Filosofía. La observación de Julián Marías sobre el criterio de verdad en el pragmatismo es, en este sentido, característica, no obstante advertirnos que "la raíz más profunda y justa de éste suele. . . pasarse por alto"[30] Indudablemente el filósofo español quiere hacer distinguir la concepción funcional que él propugna, de la interpretación que "se considera tradicionalmente como 'pragmatista' ", y para la cual no cuentan como determinativos del sentido de la verdad los actos en estricto sentido intelectuales. Pero la referencia es equívoca si no se advierte que dicha interpretación corresponde a algunos críticos y epígonos que tergiversan las enseñanzas de los maestros. Disipado el equívoco, se hace patente que las tesis fundamentales de Ortega y Marías, salvas las diferencias de lenguaje y elaboración de determinados problemas, son las del pragmatismo en su versión originaria. La fidelidad de esa versión podría originar algunas dudas si la interpretáramos como un movimiento general de ideas caracterizado por su posición antiintelectualista y voluntarista. Pero esta posición es tan omnialusiva, que, guiados por ella, veremos darse la mano a los antípodas: Dewey y Papini, James y Sorel, Peirce y Bergson[31]

[29] W. James, *Humanism and truth* (Mind, Vol. XIII, October, 1904. Reproducido en *The meaning of truth*).

[30] J. Marías, op. cit. II, p. 112.

[31] Mucho más que eso: interpretado como voluntarismo, y vinculado así, antes al frenesí antropológico-romántico de Nietzsche que a la frialdad lógico-gnoseo-

Semejantes dudas y multivalencias no tienen por qué surgir en el dominio de la Teoría del Conocimiento, menos aún en lo que respecta al problema de la verdad. Aquí la tesis pragmática acota inequívoca y restrictivamente su dominio doctrinario. Se trata de la teoría que refiere tanto el conocimiento como la verdad a su función práctica dentro de la experiencia. Los componentes del conocimiento —ideas, proposiciones, teorías— son proyectos de operación destinados a bregar con problemas de dominio y manejo de lo real; la verdad es la eficacia o consecuencia ventajosa que tales proyectos acusan en el curso de la experiencia. Salta a la vista la función clave que desempeña en estas fórmulas la idea de lo *práctico,* no sólo por sí misma, sino a través de expresiones como "consecuencia", "ventajoso", "dominio", "manejo", "eficacia" y otros *que* remiten a ella su sentido; ¿a qué alude, pues, el término *práctico* como significado del conocimiento y criterio de la verdad para el pragmatismo?

5. *Lo teórico y lo práctico desde el punto de vista pragmático*

Las dificultades surgidas en este punto tienen su origen en la tradición filosófica, no carente de raíces naturales, que contrapone el pensar y el hacer como experiencias heterogéneas. Platón y Aristóteles consagraron la contraposición al distinguir entre ciencias teóricas y prácticas, según que su objeto resida en la "contemplación" de lo verdadero, en la determinación de lo que es, o en la acción, en lo que ha de ser[32]; que es, en buenas cuentas, lo que ha de hacerse en vistas de un fin previsto por el agente humano. Mientras a las primeras correspondería la comprensión del ser por sus causas, a las segundas tocaría su manejo, por elección de los medios adecuados. La heterogeneidad entre unas y otras se acentúa por la identificación platónico-aristotélica entre lo cognoscitivo y lo eterno, de un lado, y lo práctico y mudable por el otro. El conocimiento teórico versa sobre *lo que es*, por modo

---

lógica de Stuart Mill, lleva a exaltar la acción como fin en sí, con las consiguientes funestas consecuencias. Que el Fascismo y la filosofía de la violencia hayan podido encontrar más de alguna excusa filosófica en el pragmatismo así genéricamente entendido, no debe, por eso, extrañarnos, ni siquiera cuando Mussolini se proclama discípulo a la par de Nietzsche, Sorel y... ¡William James! (Véase la entrevista concedida al *Sunday Times de Londres*, 16 de abril, 1926, parcialmente transcrita por Ralph B. Perry, en *The thought and character of William James*, XXXIV (G. Braziller, N. Y. 1954, p. 302).

[32] Aristóteles. *Metafísica*, a, 1 (993 b 20); E, 1 (1025 b 21).

necesario e inmutable; su objeto propio es la verdad. El conocimiento práctico tiene como objeto la acción, por tanto algo relativo y transitorio.

Que en definitiva ambas modalidades del saber resultan integradas en la unidad de la vida, y que lo teórico y lo práctico constituyen un continuo racional, en la medida en que todo hacer implica el "conocimiento" de las cosas a que se refiere, es algo que los viejos maestros griegos no ignoraban y que más tarde se puso una y otra vez de relieve. *Savoir pour prévoir, prévoir pour agir:* esta fórmula habia sido ya pensada y aplicada antes de su expresa formulación por el positivismo. Su formal antecedente se encuentra en un notable pasaje de Juan Bautista Vico. "Probar por causas —nos dice en él— es lo mismo que hacer; y así la causa y el trabajo serán la misma cosa, a saber, operación; y lo hecho y lo verdadero serán la misma cosa, o sea, el efecto". Y agrega en otra parte, poniendo en fórmula exactísima de hace doscientos cincuenta años toda la teoria lógica del pragmatismo y del neopositivismo: "Demostración es lo mismo que operación; y lo verdadero, lo mismo que lo hecho"[33].

Reflexiones de este tipo no estaban llamadas a prevalecer, sin embargo. Su índole general deja muchos problemas intactos, aparte de que ellas mismas se atienen todavia a una suerte de contraposición originaria y esencial entre el pensar y el hacer; justo porque se trata de dos experiencias heterogéneas, débese insistir en que no están funcionalmente divorciadas y en que, a la postre, el hacer es la etapa que sigue al pensar, en cuanto en él se funda y por él se hace posible.

Se explica asi la dificultad de *entender rectamente* el planteamiento pragmático —y no digamos valorarlo, que eso es otro problema. Predispuestos, por una parte, a concebir el cono-

[33]Juan Bautista Vico, *Sabiduría primitiva de los italianos,* III (Trad. de J. J. Cuccaro, Univ. de Bs. Aires, 1939, pp. 47 y 48). Llamé por primera vez la atención hacia estas ideas de Vico en mi trabajo sobre "El problema del método en la investigación filosófica" (Rev. de Filosofía, Stgo., Chile, N° 1, 1949), reescrito para su incorporación al presente libro. Agrego aquí la nota complementaria con que entonces acompañé las citas. "El pensamiento general de Vico sobre el saber y la ciencia no puede, sin embargo, ser en definitiva interpretado como positivista; de su principio deduce precisamente la subestimación del saber experimental, que no es para él el verdadero saber de hacer, sino en un sentido muy limitado. Mas el principio operacional es en él muy claro, y, desde el punto de vista epistemológico, hay perfecta continuidad entre su pensamiento y el de los empiristas de nuevo cuño".

cimiento como el atenerse pasivo de la conciencia a lo que las cosas son, a entenderlo como "contemplación" de "la verdad" que se exhibe, dejándose mirar; y predispuestos, por la otra, a ver en la acción la *re-acción* ante lo ya visto y conocido, con miras a transformarlo en vista de "la verdad" ya alcanzada antes de actuar, resulta difícil el intento de ver en la "contemplación" una forma de acción, y en la "acción" una nueva etapa de la misma función contemplativa. Por modo inevitable se tiende a acusar al pragmatismo de desentenderse del conocimiento propiamente tal, y de colocar en su lugar los hechos y motivos del hombre, que nada tienen que hacer con su naturaleza esencial. De ahí a concluir, como a menudo se ha hecho, que el pragmatismo proclama como conocimiento los fines particulares del sujeto y como verdad el logro de sus intereses y ventajas, en el sentido lo más estrecho posible de estos términos, hay sólo un paso.

Es cierto que el lenguaje de los pragmatistas se prestó a menudo para las más ligeras interpretaciones. Fórmulas tales como "lo verdadero es lo útil", "la verdad es el éxito de nuestras creencias", "las ideas se hacen verdaderas en cuanto conducen a resultados satisfactorios", "el valor del conocimiento se mide por sus consecuencias", inducen a equívoco. En el propio William James se encuentran enunciados de ese tipo, que no son, precisamente, el afinamiento lógico de la noción de verdad, sino descripciones generales de la perspectiva en que se sitúa el pragmatismo. Una descripción más rigurosa de esa perspectiva fuerza a advertir que términos como "útil", "satisfactorio", "consecuencial", "práctico", sólo cumplen su exacto cometido pragmático en función de la naturaleza misma del pensamiento, tal como el pragmatismo intenta hacerla comprender. Las ideas, hemos visto, no tienen sentido para él como imágenes especulares, como reduplicaciones fijas de estáticos modelos: aun las más abstractas son modos de acumular y promover experiencia. Pensamos en cuanto hay un problema que resolver, y producimos ideas y teorías en cuanto queremos reiniciar un curso de acción interrumpido. Ideas y teorías son instrumentos de mero auxilio para hacer posible que fluya el proceso de interacción continua con lo real. No se trata, pues, de que la idea, entendida como cosa por sí subsistente y en sí cognoscitiva, entre en una relación supernumeraria con la experiencia. No pretende que la idea, además de representar la realidad, sirva de instrumento para manejarla.

Admitida en un comienzo la heterogeneidad del conocimiento y de la acción, resultaria incomprensible identificar después el uno con la otra y medir aquél mediante ésta. Y como es eso lo que suele admitir el adversario del pragmatismo, no puede menos que ridiculizar la definición de la verdad por sus consecuencias operacionales. Estas podrán medir, a no dudar, la eficiencia práctica del conocimiento, pero no su valor de *verdad*. La verdad no es el hacer permitido por el conocimiento, sino *aquello* que lo permite. La verdad es una cierta "adecuación" del entendimiento y de las cosas, y porque tal adecuación existe, podemos operar sobre ellas. Pero ya en este punto del discurso el desentendimiento con el pragmatismo es total. Y ello porque éste habrá comenzado a cuestionar lo que "adecuación" significa, no encontrando manera de dar sentido a los oficios "puramente" cognoscitivos —cognoscitivos "en sentido estricto" de reproducir, representar, mentar, significar, expresar lo real— si no es por la capacidad que tiene el pensamiento de preparar y conducir nuestra experiencia eventual a partir de nuestra experiencia emergente. La verdad del conocimiento consiste en su verificabilidad por el hacer, porque el conocimiento mismo no es sino un presupuesto ya abstracto, ya concreto, de práctica posible. El pragmatismo no intenta, en realidad, conjugar lo teórico y lo práctico, sino hacer desaparecer su heterogeneidad cualitativa. La práctica es la medida del saber, en cuanto las ideas de que el saber se compone sólo son instrumentos de acción. Es exactamente lo que indica la observación de Dewey: "Si las ideas, significaciones, conceptos, nociones, teorias, sistemas, son instrumentos para una activa reorganización del ambiente dado, para la superación de un determinado obstáculo y perplejidad, entonces la prueba de su validez y valor está en la realización de ese trabajo"[34].

Pero entonces no tenemos por qué interpretar limitativamente el concepto de lo *práctico*, reduciéndolo ya al uso actual del pensamiento, ya a la utilidad subjetiva de un particular individuo, ya a la acción en el sentido bio-físico del término. Como patrón del conocimiento, la idea representa el universal concreto del proceso de la experiencia, que es por lo pronto la mia de ahora, pero también la mia que habrá de seguir como resultado de la de ahora, y la de todos los hombres cuya experiencia individual y colectiva es condición también de mi propia experiencia. Son,

[34] J. Dewey, *Reconstruction in philosophy* (ed. cit., ch. VI, p. 128).

pues, excusando la paradójica expresión, *consecuencias personales transpersonalizadas*, las que ofrecen el criterio pragmático de la verdad. Ellas definen ese dominio de publicidad y objetividad en que, por su propio oficio de regulador del conocimiento, se realiza lo verdadero.

Por otra parte, dichas consecuencias son del más variado y complejo carácter intelectual y físico. Algunos pragmatistas —el Peirce de los primeros años, y Dewey, por ejemplo— sostendrán, es cierto, que a la larga, en el límite de la verificabilidad, el pensamiento, si de verdad piensa algo, apunta a una situación empírica total, a un ver y palpar sensorial, a un hacer psico-motor. Pero ello no excluye los actos propiamente intelectuales como determinativos del sentido de la verdad. Al contrario, ellos constituyen la herramienta pragmática por excelencia. Se trata, dirá Dewey, de "un instrumento altamente generalizado, que por no hallarse adscrito a un uso particular inmediato, es mucho más flexible en su adaptación a usos imprevistos"[35].

El asunto es aún más evidente en las enseñanzas de James. Ya hemos visto cómo las puras conexiones entre ideas cuentan para él como una de las dimensiones *factuales* que definen lo real. Pero la necesidad de evitar los malentendidos a que conduce una interpretación estrecha de lo práctico, lo lleva a insistir una y otra vez en que la eficacia o utilidad del conocimiento es tanto intelectual como "práctica", en el sentido tradicional del término. "Cualquiera idea —explica, por ejemplo— que nos ayuda a tratar ya práctica, ya intelectualmente con la realidad o sus atributos, que no empantana nuestro progreso con frustraciones, que *encaja*, de hecho, y adapta nuestra vida al contexto total de lo real... será verdadera respecto a esa realidad"[36]. El contexto total de lo real es para James justo lo que tal expresión significa: un contexto total, que presta al criterio pragmático de la verdad una gran riqueza de aplicación, sin más especificación limitativa que la de que nuestro pensar funcione por modo efectivo en el curso de la experiencia. Por eso, la variedad de términos relativos a la acción como norma de sentido y valor del conocimiento —utilidad, practicabilidad, verificación, satisfacción, éxito y otros— encuentra su común denotador en el concepto de

[35] J. Dewey, op. cit. ch. VI, p. 124.

[36] William James, *Pragmatism*, VI (Ed. cit. p. 140). Idéntico pasaje se reproduce en el Prefacio a *The meaning of truth*.

capacidad operacional (workableness) definido por James. "La capacidad operacional —escribe— que han de tener las ideas para ser verdaderas, significa los específicos efectos *(particular workings)*, físicos o intelectuales, reales o posibles, que aquéllas pueden generar entre una fase y la siguiente de la experiencia concreta"[37]. Es, pues, del todo ilegítimo y hasta abusivo meterle pleito al pragmatismo porque degrade el valor del conocimiento convirtiéndolo en medio del provecho individual y porque no considere sus aspectos propiamente intelectuales.

6. *El pragmatismo y la Metafísica*

Pero otra cosa es que la doctrina, entendida en función de sus auténticos puntos de vista y, sobre todo, de su amplia noción de lo práctico, constituya una descripción adecuada de la experiencia cognoscitiva.

La referencia de los componentes abstractos del conocimiento —concepto, proposición, discurso— a la experiencia sensorial y a la acción como término de ellos, constituye un paso muy importante para la dilucidación de buen número de problemas. Amén de disponer así de un recurso para dar sentido inequívoco a los escurridizos aspectos representativos y mentales del fenómeno cognoscitivo, se simplifica en extremo el viejo problema respecto a las formas de relación entre el sujeto y el objeto. Epistemológicamente al menos, uno y otro aparecen como dos aspectos de una misma cosa: el proceso de la experiencia. Referido dicho proceso a su centro de acción coordinadora y reguladora, el hombre, hablamos del *sujeto*; referido a su desarrollo, continuidad y estructura, como condición a la par que resultado de esa acción, hablamos del *objeto*. El conocimiento es la acción coordinadora y reguladora misma del sujeto en el tránsito de un momento a otro de la experiencia.

Pero el esquema, con todas sus ventajas, tiene algunas limitaciones indudables, que los pragmatistas han tratado de romper, introduciendo doctrinas auxiliares, no extrañas a la Filosofía tradicional de donde les apartara su concepción del conocimiento. Pero con ello cesa también la unidad de la doctrina. El ejemplo más característico es la actitud del pragmatismo frente a la Metafísica. De una manera general, la doctrina constituye una de las enérgicas y necesarias reacciones que

[37] W. James, Prefacio a *The meaning of truth*.

registra la historia de la Filosofía frente a la incontinencia especulativa y retórica de algunos grandes sistemas. A la vaguedad de muchas de sus preguntas, a la indeterminación de algunos de sus conceptos, al carácter lógico formal de ciertos argumentos, a la índole a menudo esotérica de su lenguaje, el pragmatista opone saludables exigencias semánticas, derivadas de su noción operacional del conocimiento. Mas, por otra parte, es fácil mostrar que, no obstante esas deficiencias de rigor en su exposición, la Metafísica responde a una demanda natural del pensamiento en su empeño por dominar conceptualmente la experiencia. Pensarla como totalidad, referirla a algo que trascienda su índole antropomórfica, comprender (conforme a las exigencias del *orden* de ideas que "comprender" significa) sus aspectos de permanencia y cambio, de actualidad y posibilidad, de realidad y evanescencia con que se presenta, son todas cuestiones que, dentro del propio criterio del conocimiento pragmático, surgen como aspectos de nuestro dominio y acción sobre la experiencia. A menos de convertir el pragmatismo en una trivial concepción del saber empírico y de sus relaciones con la acción psico-motora del hombre, sus tesis deberían ser aptas para definir las pretensiones del pensamiento frente a este género de cuestiones.

Una actitud posible es, desde luego, la negación de la Metafísica como actividad cognoscitiva. Es la que adopta John Dewey, para quien los conceptos de esta disciplina, por ejemplo, el de "substancia"[38], constituyen signos de operaciones lógicas, no determinaciones reales, pues carecen de todo objeto específico que trascienda los complejos perceptibles que se hallan destinados a interpretar. La Metafísica viene a parar en la concepción de Dewey, en una pura técnica de control social, destinada, en épocas de falencia de la autoridad y prestigio de los valores, a sustituir la tradición y la costumbre que los sostiene, por artificios de racionalización fundados en las ideas de "absoluto" y de "trascendencia"[39].

Otra actitud posible, coincidente con la anterior en el esquema pragmático fundamental, pero más cautelosa ante la milenaria propensión metafísica de la inteligencia, es la de William James. De hecho es más consistente con los principios del pragmatismo; por ello, las dificultades del método se hacen más visibles.

[38] J. Dewey, *Logic. The theory of inquiry* (ed. cit., ch. VII, p. 128).
[39] J. Dewey, *Reconstruction in philosophy* (ed. cit., ch. I, pp. 38 y sig.).

Rechazando, como Dewey, las pretensiones de un saber intuitiva o lógicamente fundado relativo a problemas metafísicos, suscribe, por una parte, una suerte de agnosticismo precavido, y abre camino por la otra —en términos que recuerdan funcionalmente la razón práctica kantiana— al sentido ético y, en general, vital de la Metafísica. "Apoyándonos en los principios pragmáticos —escribe— no podemos rechazar ninguna hipótesis que dé lugar a consecuencias útiles para la vida. Los conceptos universales, como cosas con que contar, pueden ser para el pragmatismo tan reales como lo son las sensaciones particulares. Si no tienen uso, carecen, por cierto, de significado y realidad. Pero si tienen un uso cualquiera, poseen precisamente ese grado de significación. Y la significación será verdadera si tal uso se acomoda bien con los demás usos de la vida".[40]

Una sencilla pregunta que podemos hacernos en presencia de la reflexión anterior, nos revela por modo ejemplar algunas fallas del esquema pragmático. ¿Con qué *otros* usos vitales han de armonizar los conceptos e hipótesis metafísicos para ser verdaderos? James pareciera admitir, por lo menos en este pasaje, el supuesto de que tales usos constituyen un todo homogéneo y coherente, cuyas partes, por ser armónicas entre sí, pudieran, como el propio conjunto, servir de prueba para la verdad buscada. Pero esto no es así. Las experiencias y prácticas vitales son del más variado carácter, aun si nos limitamos a considerar, como el pragmatista en efecto lo hace, sólo aquellas que forman el patrimonio común de los miembros de una sociedad. Por ejemplo, en nuestros días todos aceptamos como verdadera la enseñanza científica del movimiento de la Tierra en torno al Sol. Mas, la experiencia sensorial a la que se acomodan nuestro lenguaje y nuestro comportamiento en general nos dan testimonio de la relación inversa. Tenemos aquí dos usos vitales. ¿Con cuál de ellos debiera concordar una hipótesis, por ejemplo, la de que los cuerpos celestes de menor masa gravitan en torno a los de masa mayor? Para la ciencia el problema no existe, porque la "verdad" de sus asertos apunta a un "uso" privilegiado, que definen sus reglas de unificación y predicción de la experiencia sensible *in toto*. Y sus afirmaciones no dejan de ser verdaderas porque sean incompatibles con otros "usos", que son sólo partes de esa totalidad de experiencia. Por consiguiente, sin ser inválida la tesis fundamental

[40] W. James, *Pragmatism*, VIII (ed. cit., p. 177).

de que el sentido y la verdad de una creencia se determinan por su función en el contexto de la experiencia, por sus usos dentro de ella, resulta insuficiente, por inoperante, la vaga referencia al conjunto de las prácticas vitales. El primer paso metodológico, si la noción pragmática de la verdad ha de ser operante, es destacar aquel uso privilegiado que cuenta como criterio, el nivel o sistema de la experiencia a que nuestros asertos se refieren en virtud de su pretensión cognoscitiva.

Nótese que en el citado texto de James se establece una diferencia entre el significado y realidad de una hipótesis, por una parte, y su verdad, por la otra. En tanto que la verdad implica un "acomodarse bien", un coincidir de la creencia con los otros usos de la vida, el significado sólo consiste en que la hipótesis tenga efectos o aplicación en ella. Con lo cual queda pragmáticamente legitimada la Metafísica, porque, si no todos, muchos de sus conceptos y enunciados son relevantes a la interpretación de la vida y a los intereses humanos que en ella se juegan.

Pero la Metafísica pretende, además, un sentido *cognoscitivo* y éste no se halla satisfactoriamente descrito por tales consecuencias valorativas y prácticas; por el contrario, es la condición misma para que dichas consecuencias se produzcan. Así, es indudable que si yo adhiero a una Metafísica teísta y optimista como la de Leibniz, y cuento con residir en el mejor de los mundos posibles, mis sentimientos y mi conducta van a ser de alguna manera determinados por tales ideas; ellas tendrán fecunda acción en mi vida. Mas, para que así ocurra, debo *tenerlas por* verdaderas, debo primero hacerlas funcionar en su pretensión cognoscitiva, sea limitándome a *creerlas*, sin mayores trámites críticos, o como lo hará el metafísico, sometiéndolas a un proceso constructivo determinado por la pretensión de *conocimiento* que va en ellas involucrada. Y esta pretensión no se identifica con las referidas consecuencias prácticas, sino con unos resultados específicos, relativos al trabajo del pensamiento.

Hay un hecho de ocurrencia general, que procura nítido relieve de evidencia a lo anterior: el abandono de convicciones metafísicas satisfactorias, pragmáticamente justificadas por sus efectos en la vida, y que entran de pronto en conflicto con las necesidades racionales de nuestro pensamiento. Ya no nos parecen *verdaderas*, en cuanto, no obstante su ventajosa funcionalidad ético-social, no operan como órgano de conocimiento, no rinden el trabajo racional de intelección unitaria y consistente del mundo que de

ellas, en cuanto convicciones metafísicas, esperábamos. El pragmatista dirá —y podría decirlo, sobre todo, William James, para quien, como viéramos, la noción de lo práctico tiene también un sentido intelectual— haberse producido en este caso lo previsto por las reglas pragmáticas sobre la verdad: las convicciones en cuestión no han funcionado en nuestra vida, pues no han satisfecho la necesidad intelectual que forma parte de ella, no han correspondido a las expectativas que habíamos puesto en ellas. Y, en realidad, habrá argumentado bien el pragmatista, en conformidad al sentido muy amplio en que, siguiendo en esto muy de cerca el espíritu de la doctrina, hemos interpretado sus esquemas epistemológicos. Pero entonces el pragmatismo debiera estar dispuesto a un reconocimiento menos ambiguo y a una clarificación pragmática más rigurosa del sentido cognoscitivo de la Metafísica. Su sóla admisión como sistema de ideas psicológica, ética y socialmente útiles, no corresponde sino en parte al modo como sus enunciados funcionan en la experiencia. Es cierto que, según hizo notar James una vez con su célebre expresión de las "vacaciones morales"[41]; una idea metafísica como la de lo *Absoluto* cumple el cometido de librar a los hombres de ansiedad frente al problema del mal en el mundo, atenuando su propia culpa y alentándolos con la esperanza de una rectificación trascendental de todas las imperfecciones. Pero, insistamos, el supuesto de tal benéfica —al par que maléfica— consecuencia es que si alguien cree en lo Absoluto, lo piensa *cognoscitivamente,* lo cree existente, real, en un sentido operacional no agotable en tales consecuencias, y que obliga a reconocer un nivel de experiencias donde lo intelectivo y lo racional desempeñan un papel regulador de la mayor importancia.

7. *El pragmatismo y la Lógica*

Por lo visto, el pragmatismo no consigue resolver el problema de la racionalidad y del conocimiento lógico. Y no por haberlo desatendido. Con respecto a Dewey, al menos, puede afirmarse que es su tema predilecto. Pero la teoría que nos procura, no obstante sus originales aportes, es esencialmente empírica, y deja las cosas en el mismo punto donde, a fines del siglo XIX, las encontraran quienes como Frege y Husserl habían emprendido el ataque frontal contra las concepciones empirio-psicologistas de la

[41] W. James, op. cit. II, p. 58.

Lógica y las Matemáticas. Porque la doctrina Lógica de Dewey es de base psicologista y de un psicologismo tanto más infecundo cuanto que su Psicología es biológica y conductista. Sin embargo, la idea del filósofo norteamericano es que su doctrina no asigna fundamentos psicológicos a la Lógica, y que ésta, como investigación de las condiciones formales de la investigación —*inquiry into inquiry*— es autónoma. "No es necesario —explica— llegar a conclusiones respecto a las sensaciones, datos de los sentidos, ideas y pensamientos, o, en general a las facultades mentales, como material precondicionante de la Lógica"[42].

El empirismo de base psicologista pareciera hallarse así resueltamente abandonado. Mas es sólo el caso de Fregoli, que en la escena hace mutis por la izquierda para reaparecer con nuevo atuendo por la derecha. Porque en última instancia resulta que para Dewey la Lógica es una disciplina de origen y fundamento experimental. Sus primeros principios, como leyes de la racionalidad, son meras generalizaciones (fundadas en la experiencia) de la relación "medio y consecuencia". De esta manera, sólo "representan condiciones que a lo largo de una investigación continua han mostrado hallarse involucradas en su propia fructífera prosecución". Que una generalización de esta especie pueda tener lugar sin una estructura lógica previa que la haga posible, es algo difícilmente comprensible. Pero ello no parece constituir mayor problema para Dewey: se trata, en definitiva, de hábitos que se han consolidado por su éxito operativo en la experiencia. La base de la racionalidad del pensamiento es pues biológica; lo lógico y lo biológico son parte de un mismo proceso de desenvolvimiento continuo, el proceso de la vida, consistente en "una interacción ya directa, ya indirecta, de energías intra-orgánicas y extra-orgánicas"[43].

Las matemáticas no quedan, por cierto, excluidas de esta matriz empírica, aun cuando la ambigüedad para interpretarlas atestigua en el pensamiento de Dewey una situación intelectual parecida a la de William James respecto a la Metafísica.

Por una parte, situándose en la perspectiva histórica, el filósofo norteamericano considera inevitable la conclusión de que las matemáticas son tan empíricas como la metalurgia[44]. ¿No

[42] John Dewey, *Logic. The theory of inquiry*, ch. I (Ed. cit. p. 21).
[43] J. Dewey, op. cit. ch. II, p. 25.
[44] J. Dewey, *Reconstruction in philosophy*, VI (ed. cit., p. 116).

fueron acaso operaciones de contar y medir las primeras experiencias matemáticas del hombre? ¿Y no aprendió así a reconocer, como con el uso del fuego y del martillo, la eficacia de ciertos métodos, la inoperancia de otros, hasta llegar a constituir un cuerpo de doctrina que no ha nacido de pronto "en el cerebro de Zeus, cuya anatomía es la lógica pura", sino que se ha constituido progresiva y experimentalmente a parejas con el éxito y el fracaso empíricos?

Pero la historia de las Matemáticas no ofrece ningún proceso de este tipo y ello se hizo patente a sus investigadores desde que, abandonando las generales y vagas analogías, se pusieron a estudiar el curso concreto del desarrollo matemático. Es, a no dudar, plausible la conjetura de que el primitivo saber aritmético y geométrico haya surgido en estrecha conexión con el manejo físico de cosas. Los primeros testimonios escritos de dichas actividades tienden a confirmar la conjetura, como ocurre, por ejemplo, con el papiro Rhind, en cuyas páginas persiste aún el eco del afanoso trajín de arpedonautas, intendentes, escribas y mercaderes, que pesan, cuentan, cubican, pagan y anotan. Mas de pronto, y sin que pueda hacerse ninguna inferencia fundada, debido a decisivas lagunas en la documentación, se encuentra uno con el pensamiento matemático de los griegos, que no se expresa ya en reglas de transacción y agrimensura, sino en leyes generales de abstractas relaciones entre números y figuras. Las cosas se presentan como si el espíritu matemático, incubado en el trato con las cosas, madurara de pronto, rompiera sus ataduras e iniciara su vuelo autónomo. Conservará por algún tiempo las marcas de su origen: pensará el concepto de número, por ejemplo, mediante intuiciones espaciales y temporales, y su teoría será, a la par que lógica, metafísica y hasta mística. Pero sus objetos y procedimientos son ya otros que los de la aritmética comercial y administrativa, genuinamente práctica de los egipcios. Y tanto, que tomará conciencia de su propio poder, definiéndose por contraposición con los usos empíricos. Ya a fines del siglo I A. C. —a juzgar por el testimonio posterior de Proclo —el estoico Gemino de Rodas (c. 73 A. C.) y otros pensadores, influidos quizás por la doctrina platónica del conocimiento, dividían las matemáticas en puras y aplicadas, según que versaran sobre cosas concebidas por el entendimiento o percibidas por los sentidos. Llamaban "*concebidas por el entendimiento*" aquellas cosas que el espíritu hace objeto de

contemplación por sí mismo, al divorciarse enteramente de las formas relativas a la materia"[45].

El método experimental de tanteo y error, que ya la perfección del *corpus logicus* aristotélico hace imposible atribuir a la Lógica en general, no puede brindarnos luz alguna para explicar el repentino y acelerado dominio del mundo matemático por la mente griega. El pragmatismo de Dewey dejará las cosas un tanto inciertas en este punto, sin embargo, pues, en definitiva, el incisivo análisis que nos ofrece del discurso matemático[46] no lleva de ninguna manera a "la conclusión de que el *status* de las matemáticas es tan empírico como el de la metalurgia", a menos de permitirnos un uso tan amplio y flexible del término *empirie*, que ya no tolere darle el sentido específico que en esa frase pretende tener. De hecho, es ése el uso legitimado por el análisis de Dewey. La estructura y proceso del pensamiento son uno y mismo en todo discurso ordenado: a partir de una situación problemática que nos interesa modificar, ponemos en acción un mecanismo conceptual que, representando posibles soluciones y resultados, selecciona, bajo la forma de una proposición final, el proyecto aplicable al problema del caso. Si el discurso es fáctico, en cuanto, como ocurre generalmente en el pensamiento cotidiano y científico, se refiere a una situación existencial, a *hechos* que hemos de modificar, los conceptos y proposiciones traídos a servicio se construyen mediante operaciones que determinan en qué particular sentido se trata de modificar la situación problemática dada. Mas, para que dichas operaciones, y las relaciones entre sus correspondientes resultados, puedan formar parte de un discurso destinado a prever, comparar y elegir un resultado final, han de tomarse como *posibilidades* y han de ser ordenadas serialmente en un sistema simbólico de *transformaciones*: tal posibilidad conduce a tal otra, y ésta a tal otra. "En una palabra —concluye Dewey—, el discurso ordenado es *en sí mismo* una serie de transformaciones dirigidas de acuerdo con reglas de la más rigurosa (o necesaria) y fructífera sustitución de significados"[47]. Ello explica el carácter abstracto del pensamiento reflexivo; aunque, como sucede en la ciencia, se origine en una situación problemática relativa a hechos y se halle

[45] Proclo, *Comentario a los Elementos de Euclides* (en Morris Cohen y T. E. Drabkin, A source Book in Greek Science. Mc Graw-Hill, N. Y. 1948).

[46] John Dewey, *Logic. the theory of inquiry,* ch. xx (Ed. cit.).

[47] J. Dewey, op. cit. p. 395.

destinado a tener aplicación existencial, adopta la forma de un encadenamiento de simbolos o contenidos no-existenciales. Como se ve, las dos categorías determinantes de la naturaleza del discurso son las de *transformación* y *posibilidad,* de las cuales sólo la primera es una categoría propiamente tal, pues la segunda depende de ella. La posibilidad de que aquí se trata, en efecto, no hace referencia a un reino ontológico sui géneris, a objetos de una particular naturaleza metafísica; se trata, más bien, de un concepto operacional, referido al de transformación: la *posibilidad* significada por un concepto o un enunciado es el conjunto de las operaciones de transformación que uno u otro determinan en el desarrollo del discurso.

Ahora bien: en cuanto este esquema general es aplicable a todo discurso, el conocimiento matemático resulta ser de la misma naturaleza que el conocimiento empírico. Pues, en efecto, el saber matemático surge cuando, eliminando toda referencia inmediata o ulterior a datos existenciales, el discurso se hace por entero abstracto y versa sobre las propias operaciones de transformación del pensamiento, sobre la "transformabilidad en abstracto". El discurso se regula ahora sólo por referencia a la satisfacción de sus propias condiciones lógicas. Sus elementos conceptuales y proposicionales no tienen otro significado que el impuesto por las condiciones de transformabilidad, por las definiciones y postulados que establecen las reglas de operación dentro del sistema. De este modo —piensa Dewey— el modelo general de la búsqueda reflexiva (*inquiry*) se reproduce en las Matemáticas: "la función de abstracción que va involucrada en toda reflexión existencial es en sí misma abstraída y universalizada"[48] El carácter no fáctico, libre de referencias y controles existenciales, que es propio de las Matemáticas, no es óbice para su afinidad con el conocimiento empírico. En uno y en otro caso el pensamiento parte de una situación problemática que es preciso reconstruir. En el caso de las ciencias fácticas o "experimentales" en sentido estricto, el problema se define por referencia a la acción del sujeto con su medio físico o social, formado por datos existenciales: cosas, fenómenos, procesos "observables". En el caso de las Matemáticas, tales datos se hallan reemplazados por "elementos" o "entidades" postulacionalmente definidos; ellos no son ni más ni menos que lo señalado por las reglas del sistema, pero

[48] J. Dewey, op. cit. p. 404.

desempeñan la misma *función* y tienen, por consiguiente, el mismo *status* que los correspondientes a aquéllos en el contexto del discurso empírico.

Ahora bien, la "situación problemática" relativa a entidades de tal naturaleza surge debido al giro particular que toma el pensamiento cuando, al pasar a las matemáticas, abandona la transformación de significados existenciales dados (relativos a cosas y fenómenos) y opera con la transformabilidad misma de los significados, sin referencia existencial determinada. Porque entonces se trata de llevar adelante todas las transformaciones posibles dentro del sistema de datos y reglas de operación en que se está. El "resultado satisfactorio" no consiste ya aquí en el logro de una equivalencia de significados que permita la modificación de una situación existencial; pero radica en algo semejante: en el logro de una equivalencia, *la ecuación*, que, como resultado final, "satisface" también en cuanto es producto de las reglas operacionales y definiciones del sistema y permite llevar adelante nuevas operaciones conducentes a establecer otras ecuaciones. Es decir que los "problemas" generadores del pensamiento matemático surgen de la función peculiar que lo caracteriza: poner en acción la categoría de *transformabilidad* como tal, determinando todas las mutaciones posibles a partir de los elementos y reglas de combinación y equivalencia del sistema.

Sobre estas bases Dewey cree posible demostrar —con aspiración muy legítima de filósofo— la unidad de procedimientos de la razón en el pensar reflexivo y eliminar el hiato tradicionalmente reconocido entre el pensar lógico y el pensar empírico. Las matemáticas son también *empíricas*, no sólo porque en su origen hallaríamos problemas de estricto contenido existencial como promotores de los conceptos y procesos matemáticos, sino porque, además, en su desarrollo ulterior domina el método *operacional* de la transformabilidad de expresiones, cuyo significado se define, a su vez, operacionalmente. El esquema es, pues, el mismo que en el pensar reflexivo de los hechos: aquí también se trata de transformar significados a través de un discurso. Es cierto que en este caso los conceptos, las operaciones a que se les somete y el resultado final se hallan existencialmente (empíricamente) definidos, lo que no ocurre en la reflexión matemática, que sólo intenta satisfacer sus propias condiciones lógico-formales. Mas, por lo visto, la diferencia no parece a Dewey suficiente para

atribuir a las Matemáticas un carácter no empírico, y sustraerlas al esquema instrumentalista con que el pragmatismo intenta dar cuenta de toda actividad cognoscitiva.

Y no habría en ello mayor problema si todo lo que quisiera decirse con el término "empírico" fueran estas dos cosas: a) que nuestro pensamiento es siempre parte de un proceso de sentido, en cuanto su pretensión cognoscitiva lo liga consecuencialmente a una fase anterior que lo funda y a otra ulterior de expectativas que, poniéndolo en acción, lo verifican; b) que ambas fases están constituidas tanto por otros pensamientos —que en cuanto tales dejan siempre abierta esta doble referencia consecuencial— o por *experiencias* que la cierran, satisfaciendo tanto el reclamo de fundamentación como el de cumplimiento de la expectativa. Pero entonces el término "empírico" resulta del todo inapropiado, pues tanto por la convención tradicional relativa a su empleo como por el uso que el mismo Dewey hace de él en su filosofía, limita las referencias de fundamentación y verificación del pensamiento a los contenidos sensoriales o existenciales de la experiencia. Y si el propio Dewey cree necesario introducir la categoría de *transformabilidad* para dar cuenta del carácter a la par operacional y no sensorial del pensamiento matemático, no se ve qué quiere decir cuando lo llama "empírico". La insistencia en el empleo de este término no tiene otro efecto que el de meter por la ventana lo que se había comenzado sacando por la puerta.

Esta equivocidad es tanto más notoria cuanto que el debate respecto a la índole del conocimiento matemático había alcanzado hacía ya tiempo su apogeo a la fecha de publicación de la *Lógica* de Dewey. Las nuevas perspectivas en la teoría de los números y de la conceptuación matemáticas, a partir principalmente de Frege, Poincaré y Russell, y en la teoría de la Lógica, con Husserl, obligaban a una reconsideración crítica total del enfoque empirista. Es sorprendente que Dewey se ocupe del problema sin consideración aparente al estado de la cuestión en aquel momento en que ya se ha hecho manifiesta, al menos contra la tendencia de Dewey, ya que no necesariamente contra el pragmatismo en general, la necesidad de reconocer un dominio de significados y *consecuencias* formales e intuitivas que no son ni sensoriales ni "operacionales" en el sentido estrecho del vocablo.

El pensar matemático de hecho confirma que toda idea con sentido es una operación introducida en un proceso de significaciones que remata en experiencias, entendidas como actos de

comprobación o visión. Pero confirma, además, que este remate —es decir, el término de la operación o cumplimiento de la expectativa orientadora— no es siempre sensorial o físico: forma también parte del sentido del conocimiento alcanzar las evidencias intuitivas que satisfacen los imperativos de unidad, consistencia, totalidad y anticipación de lo posible en donde siempre se reconoció lo que llamamos la racionalidad del pensamiento.

8. *Conclusión*

Como vemos, reaparece una vez más la intuición como recurso de esclarecimiento de los procesos cognoscitivos. Ya debatimos *in extenso* el tema en el capítulo pertinente. Limitémonos por ahora a insistir en el hecho de que las precauciones empiristas frente a la incontinencia metafísica y mística que el término suele disparar, no justifica en modo alguno su exclusión del lenguaje de la Filosofía. La experiencia de las filosofías antimetafísicas del presente, sobre todo del empirismo lógico y de la filosofía analítica, rinde de ello pruebas inconcusas. El apoyo que, sobre todo en lo tocante al análisis del conocimiento, buscan esas tendencias en la Lógica y en la Teoría del Lenguaje va a parar por modo inevitable a la experiencia del *ver* intuitivo y de las bases intuitivas de todo lenguaje.

Están hoy a la vista los graves escollos con que tropieza el empirismo lógico al definir el significado cognoscitivo de un enunciado por su "verificabilidad". Los ajustes y reajustes que ha sido menester introducir en la fórmula inicial la alejan cada vez más de una interpretación *empirista* del conocimiento. No menores son las dificultades para limitar formalmente un sistema proposicional construido sobre tales bases, esto es, para determinar: a) qué enunciados *con sentido* pueden formularse en un sistema empírico que sólo admite conceptos descriptivos (observacionales) y lógicos, y b) qué enunciados pueden deducirse de los ya admitidos en el sistema. Y es un investigador de la escuela analítica, nada sospechoso de devaneos metafísicos, quien apelaba recientemente a la intuición para esclarecer los verdaderos fundamentos de las teorías empíricas del significado. No son las reglas y definiciones de tal sistema las que determinan el significado (siempre que no se trate sólo de fijar convenciones para el uso de la mera palabra "significado"), sino al revés. "Es

imposible —escribe nuestro autor[49]— caracterizar *formalmente,* i.e., mediante reglas de formación de frases, un lenguaje en el que no se den frases carentes de significado. . . aunque se introduzcan todas las reglas de formación que se quieran; el establecimiento de tales reglas está dictado siempre precisamente por la comprensión intuitiva de la diferencia entre significado y carencia de significado". De hecho, tales reglas resultan ociosas, y sólo sirven para decisiones triviales; triviales porque están tomadas de antemano del criterio intuitivo que no sólo origina la regla, sino que también hace posible su aplicación. "He comido huevos melancólicos" y "el olor de esta carne es azul" son sentencias sin sentido cognoscitivo, que transgreden a no dudar ciertas reglas que, si queremos, podríamos formular; pero al hacerlo, no estaríamos sino verbalizando lo que ya nos dice la intuición. Nuestro procedimiento consistiría, en efecto, en enunciar una regla en forma tal que el sentido de una expresión empírica dependiera de la determinada *categoría de objetos* de que se predique un determinado *género de propiedad*. Pero, claro, con ello nos estaríamos haciendo la ilusión de esclarecer formalmente un asunto cuya claridad formal depende de la claridad ya dada por la intuición de las aludidas categorías de objetos (por ejemplo, cuerpos físicos y entes psíquicos) y géneros de propiedad (por ejemplo, estados afectivos y colores).

El pragmatismo malogra seriamente sus posibilidades de comprensión del conocimiento, al limitar, como suele ocurrir con Dewey, las fecundas categorías de lo consecuencial y operativo al campo de los resultados bio-físicos y sensoriales. Si, como se ha señalado varias veces a lo largo de este libro, el dominio de la experiencia de los sentidos y su prolongación en la profundidad de la psique es, como circunstancia primaria de la vida, y como campo de encuentro originario del hombre con lo real, un horizonte privilegiado del conocimiento, este horizonte sólo es tal en la medida en que el conocimiento lo reconstruye como pasado y lo proyecta como futuro, significándolo representativamente mediante conceptos y enunciados capaces de satisfacer tanto el curso de la experiencia concreta como las demandas de representación total que hace la inteligencia. En cuanto la experiencia ha de ser prevista e incluso orientada y creada por los conceptos y decisiones proposicionales con que la enfrentamos, el alcance y

[49]Arthur Pap, *Teoría analítica del conocimiento,* 1, 6 (Ed. Tecnos Madrid, 1964, p. 33).

regulación de nuestro conocimiento no puede ser sino empírico, *pragmático* en el sentido restrictivo del vocablo. Mas, por lo que respecta a la representación de la *totalidad* de la experiencia posible —totalidad que significamos siempre aproximativamente mediante conceptos tales como realidad, posibilidad, mundo, devenir, existencia, ser, propiedad (cualidad), y a la que pertenece el hombre mismo como sujeto menesteroso y significante de ella—, la medida de nuestro conocimiento está dada ideacionalmente por la satisfacción de las propias exigencias del pensar y del curso expedito de nuestras ideas hacia la meta de la contemplación. El alcance y regulación del pensar es aquí también operacional, *pragmático* en ese sentido amplio del término, que apunta a veces, algo tímidamente, en algunos pragmatistas, como Peirce y William James. Aquí también el sentido y verdad de lo pensado es una consecuencia o efecto, que no consiste sólo en operaciones bio-físicas y percepciones, sino en la elevación del pensar a nuevos niveles de integración racional de todo lo pensado y lo pensable.

No reconocer que la función *retro* y *pro*-yectiva del conocimiento halla su fin tanto en el control del curso actual de la experiencia como en la representación contemplativa de ella, y que dicha representación es también una medida operacional de la efectividad de nuestras ideas, es la limitación esencial del pragmatismo, que esteriliza su fecunda contribución a la Filosofía.

Capítulo X

La verdad en sentido ontológico

1. *Tropiezos iniciales*

También el concepto ontológico de la verdad tiene varias connotaciones, que remiten, no obstante, a una sola clave central: apuntar, no al conocimiento, sino al ser. Lo verdadero y lo falso no son, según este concepto, predicados de la representación, sino del objeto, por lo cual, como antes se indicó, la verdad de aquélla y la de éste podrían tratarse independientemente, haciendo posible concebir el conocimiento verdadero (en sentido intelectual) del "ser falso" (en sentido ontológico), y el error en el conocimiento del ser verdadero.

Esta idea de la verdad se remonta a la metafísica y epistemología de los griegos y, al parecer, encuentra su expresión en el sentido etimológico de la propia palabra *alétheia* con que ellos la designaban. El término significa, en efecto, como se ha comenzado a insistir después de Heidegger[1], "el estado de no oculto", la situación propia del ser que se ha hecho patente, mostrándose en sí mismo a la conciencia, por modo semejante a como ésta, en cuanto sujeto pensante, consiste en el develamiento de su propio ser[2]. No sin razones plausibles podría conjeturarse que tal interpretación corresponde al sentido del famoso filosofema de Parménides *lo mismo es el pensar que el ser,* como también al de la voz *epistéme* —conocimiento verdadero, es decir, conocimiento de los entes en cuanto entes. Por modo semejante se puede reconocer idéntico sentido en los escritos de Platón, para quien la búsqueda de la verdad es la de lo eterno e inmutable, es decir, del ser.

[1]M. Heidegger, *Ser y tiempo* (ed. cit., p. 252), Véase también *De l'essence de la vérité* (J. Vrin, Paris, 1948, p. 84).

[2]Hans Urs von Balthasar, *La esencia de la verdad* (Edit. Sudamericana. B Aires, 1955, 1, A, pp. 25-26.

No es fácil poner el pensamiento de la doctrina en fórmulas precisas, o siquiera, en términos más exactos que el de la idea según la cual la verdad es un predicado del ser y no del conocimiento. Tan indeterminada queda así la noción, que hasta su propia crítica se torna incierta. Si, en efecto, queremos atacarla señalando el carácter superfluo que tiene el término *verdad* al identificarlo con el de ser, o mostrando que no predica absolutamente nada del ser, si se llama *verdadero* al ser develado, puesto que el ser oculto es también verdadero (es decir, *es*), al punto surgen reacomodaciones de la fórmula para mostrar que en definitiva no se trata del ser mismo, sino de la situación en que se encuentra en cuanto conocido por un sujeto. Tal ocurre, por ejemplo, en el libro de Von Balthasar, en donde, si es cierto que se hace de la verdad una "propiedad trascendental del ser", una "determinación ilimitada del ser", etc., se dice también que "no puede describirse a la verdad de otro modo que como propiedad del ser y del conocimiento", y que "la verdad, en el pleno sentido, existe sólo en un acto cognoscente del espíritu"[3].

Parece, pues, aconsejable examinar la doctrina en la particularidad de sus especies, tanto sistemáticas como históricas, si queremos un grado mayor de precisión respecto a su sentido. El tema no es, por cierto, breve, pero puede acotársele con unas pocas consideraciones esenciales.

Anotemos, en primer lugar, el uso *strictu sensu* ontológico del término verdad, operante ya entre los griegos y de amplia fortuna en la Filosofía Medieval: la verdad es entonces el ser mismo o la realidad; al oponérsele a su contrario, el error o falsedad, lo que efectivamente se contrapone es la realidad a la apariencia, lo absoluto a lo relativo. "Así —escribe Platón— en la comparación de colores blancos decimos que un poco de blanco, siendo puro, es superior en su verdad a una gran masa impura"[4]. Nosotros mismos, en nuestro lenguaje cotidiano, introducimos esta significación del término en expresiones que, ante todo, implican la oposición de lo ilusorio a lo real: decimos, por ejemplo, "verdadero vino" o "verdadera felicidad", para indicar que estamos frente al vino o la felicidad mismos, y no ante sus meras apariencias.

Pero ya aquí se hace patente la oscuridad del concepto. Salta a la vista que en la expresión "verdadero vino", el término

[3]Hans Urs von Balthasar, op. cit. pp. 9, 13, 21, 76, 252.
[4]Platón, *Filebo*, 58.

"verdadero" no predica cualidad alguna del vino y es un término semánticamente superfluo, aunque cumple una función polémica. Tanto da decir vino, a secas, como "verdadero" vino, excepto que, al expresarnos así, significamos "esto sí *es* vino y aquello en cambio *no*". Y lo cierto es que si, apoyándonos en este uso, identificamos los términos verdad y realidad, oscurecemos la significación propia y útil que pertenece al primero en esta su función polémica. Porque, en efecto, asi utilizada, la palabra *verdad* expresa algo importante, que el estudio de una breve página de Heidegger puede ayudarnos a precisar.

"¿Qué es ser verdadero?" —se pregunta Heidegger, y explica: "Decimos, por ejemplo, 'es una verdadera alegría colaborar en el éxito de esta empresa'. Queremos decir con ello que se trata de una alegría pura, real. Lo verdadero es, pues, lo real. En este sentido hablamos también del oro verdadero, distinguiéndolo del falso. El falso oro no es realmente lo que parece ser. No es sino 'apariencia', y por tal razón es irreal. Lo irreal pasa por el contrario de lo real. Pero el cobre dorado es, sin embargo, también algo real. Es por esto que tenemos que decir más claramente: el oro real es el oro auténtico. Pero 'reales' son tanto el uno como el otro: el oro auténtico no lo es ni más ni menos que el cobre dorado. La verdad del oro auténtico no puede, pues, ser garantida por su simple realidad. La cuestión reaparece: ¿qué significa aquí ser 'auténtico' y ser 'verdadero'? El oro auténtico es este real cuya realidad se halla de acuerdo con lo que, siempre, tenemos 'propiamente' en vista cuando pensamos en el oro. Inversamente, diremos, cuando suponemos habérnoslas con cobre dorado: 'Hay aquí algo que *no ajusta*'. Por el contrario, observamos a propósito de lo que es 'según conviene': esto 'ajusta'. La *cosa* concuerda con aquello que se estima ser"[5].

Estas observaciones de Heidegger tienen especial interés para nosotros, por tratarse de un filósofo muy ligado a la ontologización del concepto de la verdad en la Filosofía Contemporánea. Más adelante examinaremos algunos pormenores y flaquezas de su doctrina. Pero, entre tanto, el pasaje a la vista pone de relieve cómo para el propio ontologismo es inadecuada la identificación entre lo verdadero y lo real. Como lo indicáramos antes, el primer término resulta superfluo si su sentido ha de agotarse por su referencia al segundo. Pero es que no se agota allí, en la medida en

[5]M. Heidegger, *De l'essence de la verité* (ed. cit., p. 68).

que cumple la función pragmática de excluir la apariencia, lo engañoso, lo inauténtico. Dicha función la podemos reconocer en el lenguaje cotidiano. Cuando decimos "Fulano es un verdadero hombre", no agregamos nada a la idea de "hombre" que predicamos de Fulano. Bien podríamos limitarnos a decir "es hombre". Mas, al agregar "verdadero", significamos pragmáticamente que *es* según parece, que no hay engaño, que *su realidad corresponde a lo significado por el concepto*, *que hay por parte del ser un cumplimiento de lo pensado*.

Esta manera de comprender el asunto nos ayuda a evitar el patetismo metafísico a donde lleva la concepción ontológica de la verdad. Pues resulta evidente que no se trata de una misteriosa dimensión del ser: del ser *mismo* no puede decirse que sea "verdadero o falso"; esa "su" verdad o falsedad pertenece a la relación con el parlante que lo mienta. Las cosas son verdaderas en cuanto medidas por la expectativa de nuestro pensamiento y expuestas, por tanto, a una exigencia del sujeto cognoscente —lo cual hace de la verdad, como cumplimiento de una expectativa, algo que en el lenguaje clásico se definiría como una *adaequatio rei ad intellectum*.

Pero si las cosas son así, no hay un concepto especial de verdad ontológica. Lo que se nos pide reconocer bajo ese nombre es un caso de la verdad intelectual en general, pues, como ella, se remite a una relación del entendimiento con su objeto y esto valdría incluso para situaciones más problemáticas, como las que pudiéramos describir, reacomodando las fórmulas clásicas, mediante la frase *adaequatio rei ad rem*. Una cosa puede llamarse, en efecto, verdadera, juzgándola por otra que se toma como patrón. "Compárese a Cornelia con Níobe: ¿no es una verdadera madre?" Cornelia resulta ser madre auténtica en cuanto coincide con el patrón que ofrece la víctima de Apolo. Así también, es "verdadero" el metro que utiliza mi sastre si tiene la misma longitud que la barra modelo guardada en la Oficina de Sévres. Pero es fácil ver que estos casos son, en última instancia, asimilables a los anteriores. En estricto sentido, Níobe sólo podría servir de patrón óntico para decidir sobre la inautenticidad de quien pretendiera ser Níobe misma. Empleada como medida del amor materno, es sólo la instancia intuitiva de que nos servimos para hacer valer el concepto ideal de la madre. Ella lo ejemplifica, es la madre por antonomasia, y si sirve de módulo, es porque permite medir la adecuación de otras madres —la de los

Gracos, por ejemplo— al ideal que ella encarna. Por su parte, la barra maestra de platino e iridio no es sino el mero instrumento de la definición operacional del metro, destinada a hacer prácticamente manejable el concepto matemático de un diezmillonésimo de cuadrante de meridiano terrestre. Al comparar un metro cualquiera —el de mi sastre, por ejemplo— con aquella medida oficial, buscamos, en realidad, una *adaequatio rei ad intellectum,* no *ad rem.*

2. *La "verdad" en sentido axiológico*

La disolución que tan sencillo análisis permite del sentido ontológico de lo verdadero es más evidente aún al examinar el uso normativo que hacemos también del término. Este uso tiene lugar cuando los adjetivos "verdadero" y "falso", aplicados a los objetos, introducen una valoración de los mismos, adquiriendo con ello una específica connotación axiológica. Lo que entonces llamamos "verdad del ser", "verdad de las cosas", no es ya su nuda realidad, ni la concordancia de ella con su arquetipo descriptivo, sino su encarnación de un deber ser o patrón normativo. La cosa será entonces verdadera o falsa según realice o no esa posibilidad exigible que es el valor, según cumpla o no el requerimiento de un ideal. Lo verdadero ha pasado a confundirse con lo bueno; se trata , digamos, de una *adaequatio rei ad valorem*. Verdad, propiamente, es el ser en cuanto perfección, esto es, el bien. El significado de esto no nos lo explicita, sin embargo, la doctrina. Platón mismo, en quien esta concepción encuentra su origen, dejó, como es sabido, el problema sin respuesta. "Lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento —nos dirá en *La República*— y la facultad de conocer al que conoce, es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad". El bien es aquí no sólo identificado con la verdad: es su fuente y fundamento; la absorbe y la trasciende al mismo tiempo, haciendo de ella, por participación y semejanza, sólo un remedo de su "inefable belleza"[6]. El discípulo de Platón ha de conformarse con el hechizo de estas palabras, que en definitiva le remiten o a la gracia de la iluminación metafísica o a la difícil exégesis de toda la obra del maestro. Porque éste, con cautela propia de su espíritu antidogmático, retrocede ante las dificultades de esclarecer el concepto clave de su filosofía. Y en un pasaje de la misma

[6] Platón. *República* VI. 508 d - 509 a.

República lleva el tema a un desenlace nada sorprendente para el conocedor de los escritos platónicos. "En fin —contesta Sócrates a instancias del joven interlocutor que, anhelante, pide una explicación del bien— dejemos por ahora, mis bienaventurados amigos, lo que pueda ser lo bueno en sí, pues me parece un tema demasiado elevado para que, con el impulso que llevamos ahora, podamos llegar en este momento a mi concepción acerca de ello"[7]. Ni en este momento, ni en ninguno posterior: la pregunta queda definitivamente sin respuesta.

No mayor explicitación del asunto ha podido venir tampoco de la posteridad platónica. Ninguna, por cierto, de Plotino, el más alto representante de ella. Su radical platonismo trascendentaliza más aún la idea del Bien, que con él se gana toda una letra mayúscula. "No cabe duda —escribe un buen conocedor de las *Enéadas*— que Plotino exalta 'el Bien' a una altura más inaccesible que Platón. No sólo para nosotros, sino para la más alta inteligencia, el Bien está 'más allá del ser'. Pero si el Bien es lo Absoluto, surge al punto la pregunta de si es legítimo darle un nombre como el de 'Bien'..."[8] Y con una cita del neo-platónico —'la virtud no es el Bien, sino un Bien' (Enéadas. I. 8. 6)— nos recuerda que su filosofía no lo identifica con la excelencia moral. Se trata, mejor, de lo Uno como fin del deseo, como meta de la aspiración universal a la autorrealización y trascendencia. Y agrega todavía: "tal vez entenderíamos mejor esta suprema categoría de Plotino si la llamáramos 'lo Perfecto' en lugar de el Bien. Es un *valor valorum*, como Nicolás de Cusa dice de Dios".

Las fórmulas siguen siendo las mismas, aun entre quienes adhieren hoy a esta concepción axiológica de la verdad y consideran como derivada y de segundo orden la noción gnoseológica del término. "Verdad, bondad y belleza —escribe en estilo plotiniano un metafísico de nuestros días— son hasta tal punto propiedades trascendentes del ser, que sólo se las puede comprender como implicadas y confundidas mutuamente. En su comunidad prueban la inagotable hondura y la desbordante opulencia del ser"[9]. Implicadas y confundidas no dan lugar, es claro, para mayores aclaraciones, y se nos envía de una a otra

[7] Platón. *República*. VI. 506 e.

[8] William Ralph Inge. *The Philosophy of Plitunus* (Longmans, Green and Co. London. 1923. Vol. II, págs. 126-127).

[9] Hans Urs von Balthasar. Op. cit. III, pág. 252.

en un proceso que tiene algo de dialéctico, otro poco de círculo vicioso y muchísimo de trance emocional. Con razón vienen a la pluma del filósofo resplandores, destellos y alegrías. "La belleza —nos dice Von Balthasar, reeditando la vieja frase platónica con más exaltado ímpetu lírico-metafísico— es el puro resplandecer de lo verdadero y de lo bueno en virtud de sí mismos; es lo que descansa en sí mismo y lo fluyente de la comunicación, es una flotante e indescriptible alegría que participa en la infundada alegría del destello del ser, destello que se fundamenta en sí mismo"[10] Etc., etc. Es inútil pedir precisiones semánticas a este lenguaje ni llegar a metas cognoscitivas por este camino, que conduce afectivamente a todas partes y conceptualmente a ninguna. En su origen hay, sin embargo, una tesis filosófica definida, susceptible de juzgarse, en función del lenguaje conceptual elegido para formularla. Es la tesis para la cual la verdad constituye un valor de las cosas, medido por el valor del ser absoluto. Verdadero es lo bueno, y hay grados de verdad en las cosas, según sus grados de perfección.

Conviene advertir, sin embargo, la equivocidad latente de esta formulación al parecer clara, equivocidad que le procura ciertos visos de validez. Como la doctrina, por su carácter ontológico, hace del término "verdadero" un predicado de los objetos, permitiendo decir que *las cosas* son verdaderas o falsas, permite decir también que ellas valen o no valen, puesto que la verdad misma tiene valor. Resulta así razonable afirmar, dado el supuesto inicial, que las cosas son buenas en tanto "verdaderas": si son verdaderas, portan, claro está, el valor propio de la verdad. Pero es entonces ésta la que funda la valoración, y constituye un *quid pro quo* hacer del valor el fundamento de la verdad, midiéndola por el bien, e intentando definirla o aclararla por él. Si la verdad vale, si es algo bueno, es, como ocurre con todo valor, en virtud de "lo que" es[11] Más, ¿qué es? La

[10] Hans Urs von Balthasar. Op. cit., pág. 251.

[11] Y pues estamos examinando el onto-axiologismo de la verdad en la obra de Balthasar, conviene observar que su propia doctrina no puede reconocer el hecho señalado. La verdad es para él, lógicamente, algo distinto del bien. Ella consiste en el estado de abierto del ser, en la mostración que éste hace de sí en la apariencia que vemos: y esto es bueno, hay bien en ello, con lo cual "toda verdad es ella misma un valor, y todos los valores participan en el develamiento de la profundidad del ser". Pero claro, por lo tocante a la relación de la verdad y del bien, esto es, una rectificación del platonismo que pena a través del libro de Von Balthasar (Op. cit. III, pág. 248).

pregunta no se ha contestado por el hecho de reconocer que la verdad es un valor. Las cosas valen siempre por modo específico, y su valer es función de ser: valen como bellas, valen como útiles, valen como justas, por ser de una cierta manera, por tener determinadas propiedades. La respuesta ofrecida por el axiologismo hace de la verdad el bien mismo, el fin que, como absoluto, se identifica con el ser y lo absorbe. Una cosa particular será más o menos "verdadera" según el grado en que, realizando su fin propio, realice también el fin metafísico último, medido por lo absoluto. ¿Qué significa esto, empero, sino hacerse otra vez, superfluo el término verdad, que, en cuanto sustantivo, es otro nombre para el bien, y en cuanto adjetivo es sinónimo de bueno?

Por otra parte —y ésta es sin duda la conclusión de importancia—, se ha reincidido en el desenlace lógico inevitable de todo tratamiento ontologista de la verdad: venir a reconocer en ella, por vías metafísicas de circunvalación, una propiedad de *la relación* de los objetos con el entendimiento, y no de los objetos o del ser mismo. Porque si, no obstante esa superfluidad que el análisis pone en descubierto, insistimos en el sentido intuitivo específico de ciertas expresiones en que el término verdadero apunta al cumplimiento del fin propio de una cosa, veremos que ese sentido no es otro que el de la relación de la cosa con una norma, es decir, con mi pensamiento. Llamamos, por ejemplo, "verdadero remedio" y "verdadero juez" al medicamento que cumple cabalmente con su función terapéutica, y al magistrado, con la suya de administrar justicia. Mas, ¿qué otra cosa hacemos en estos casos sino poner en relación al remedio y al juez con sus correspondientes conceptos normativos —juzgarlos, pues, según una categoría de nuestro pensamiento? Podemos, si se reconoce en ello alguna ventaja de expresión, adoptar un lenguaje que introduzca un término especial —verdad— como función teleológica de las cosas. Podemos también, generalizando y absolutizando tal criterio, hacer del término, función de una categoría suprema de valoración —el bien absoluto, el fin último. Lo inadmisible es engañarse lógicamente. Desde el punto de vista lógico el concepto no puede significar sino lo que resulta de su análisis, a saber: una descripción descriptivo-valorativa, mediante la cual ponemos en relación la cosa "verdadera" con una definición genérica que tomamos como norma. El "verdadero" remedio cura la enfermedad; el "verdadero" juez administra la

justicia con rectitud. La palabra verdadero resulta, una vez más, inespecífica y superflua.

3. *El ontologismo de la verdad en la filosofía de Martín Heidegger*

3.1 La noción ontológica de la verdad surge con nuevo viso en las investigaciones de Heidegger, que nos ofrece una coyuntura propicia para ahondar en las precedentes reflexiones críticas.

En conformidad con sus rasgos generales, se trata de una noción que, por reconocer en la verdad una modalidad del ser, antes que una propiedad del conocimiento, se contrapone a toda interpretación puramente intelectual de ella. Como, por otra parte, esta propiedad de "ser verdadero el ser" en que la verdad consiste para Heidegger no se resuelve en ninguna de las formas de concordancia a que conducen las otras concepciones ontológicas, su doctrina tiene un lugar propio en el círculo de las concepciones metafísicas del concepto. En efecto, Heidegger excluye por modo expreso todo criterio de concordancia en la descripción de la verdad. Esta se predica de las cosas, pero no consiste en ningún género de comparación de los entes entre sí: ni en una "adaequatio rei ad intellectum", ni en una "adaequatio rei ad rem", ni en una "adaequatio rei ad valorem". La crítica del concepto de adecuación —de toda adecuación: no sólo de la adecuación entendida como correspondencia del ser a su concepto o del ser al valor, sino entendida también como correspondencia del intelecto con las cosas— tiene una función decisiva en la doctrina heideggeriana de la verdad, y es su punto de partida. No nos ocuparemos ahora de los pormenores de esta crítica, que retornaremos más adelante, al ocuparnos del problema general de la concordancia del conocimiento; pero necesitamos detenernos en sus aspectos fundamentales.

La idea de concordancia bajo la forma general de una "adaequatio rei et intellectus"[12] es, para Heidegger, la nota característica de la concepción tradicional, que tendería a ver en la verdad algo relativo al entendimiento antes que a los entes. Pero —argumenta el filósofo— esta concepción es una idea derivada de la verdad, que no puede comprenderse si no se descubre su relación con el concepto originario que le sirve de supuesto. Sólo en cuanto "la verdad se encuentra en una relación originaria con el ser" y

[12] H. Birault, *Existence et verité d'aprés Heidegger* (Revue de Métaphysique et de Morale, Janvier-Mars, 1951, p. 45).

en cuanto es posible una aclaración ontológica de su concepto, puede hablarse con sentido de una verdad del conocimiento.

3.2 Tradicionalmente la pregunta por el significado de la verdad ha sido inscrita en el área de los problemas gnoseológicos, y se la ha referido a eso que Nicolai Hartmann llama *la aporía general del conocimiento*, es decir, su paradoja fundamental: el hecho de que la conciencia y el mundo, trascendiéndose, puedan saltar de sus respectivas esferas, aunque sin salir de ellas, para "encontrarse" en una relación de determinación recíproca: el mundo, en cuanto conocido, determina a la conciencia como conocedora, y la conciencia, en cuanto cognoscente, determina al mundo como objeto. La verdad apuntaría así a esa zona de nadie de la metafísica que es la relación cognoscitiva, y su problema —el de ese *encuentro* del sujeto con el objeto— sería el problema gnoseológico por excelencia.

Pero el mismo Hartmann, años antes que Heidegger, había llamado la atención sobre el carácter metafísico de la relación cognoscitiva y lo había estudiado en detalle. El conocimiento se dirige al ser: lo mienta y lo muestra. Pero, además, el conocimiento mismo es un comportamiento del hombre, y tiene, en cuanto tal, un ser, *es* algo que no puede comprenderse sino a partir de la ontología[13]. La investigación de Heidegger sigue también el rumbo general de estas reflexiones y conduce a la misma conclusión metodológica: el problema de la verdad y del conocimiento se halla ínsito en las interrogantes sobre el ser en cuanto tal y sobre los entes. Y, sin embargo, se trata de investigaciones muy disímiles, que se contradicen en buen número de cuestiones; por lo pronto en ésta, que es capital: el sentido primario de la verdad del conocimiento, que para Heidegger deriva de una correspondiente propiedad del ser, se origina para Hartmann en una propiedad estructural del conocimiento mismo y en ella se agota. Pero está, además, la diferencia en el punto de partida. Hartmann parte del análisis fenomenológico del conocimiento y desembarca en los dominios de la ontología: para resolver el problema del objeto, indaga en el del ser. Heidegger, en cambio, parte del análisis fenomenológico del ser, y se encuentra, con la necesidad de clarificar el concepto de la verdad, al descubrir que ésta es un modo del ser, o que, como él dice, "ser sólo lo es donde

[13] Cf. supra, Cap. VI.

la verdad es"[14]; con lo cual el problema de esta última pertenece primero a la Ontologia y no a la Teoria del Conocimiento.

Si tomamos, por ejemplo, al más genuino producto cognoscitivo —el juicio— e intentamos comprender en qué consiste su verdad, veremos —según Heidegger— que sólo es posible describirla como forma de los entes. Predicar la verdad del juicio implicaría referirse a un estado peculiar relativo, desde luego, al ente humano que conoce la verdad y al objeto al cual la verdad se refiere, pero relativo, además, al ente proposicional mismo. Así, si alguien formula una proposición sobre un objeto no dado actualmente en la percepción, por ejemplo, "*el cuadro colgado en la pared está torcido*", crea un ente proposicional, cuya entidad consiste en *ser una estructura (ideal) mentante del ente cuadro que cuelga torcido en la pared.* El que esta proposición sea verdadera o falsa depende que el ente mentado en la proposición sea el mismo ente que es; nótese bien: no que concuerden uno y otro, sino que haya identidad, esto es, que la proposición miente el ser que es. Lo cual sólo es posible en el sentido de la vieja *alétheia* griega, que significaba lo *develado,* lo que se muestra, o, para usar el sibilino lenguaje de Heidegger, "los entes en el cómo de su estado de descubiertos"[15]. La verdad del juicio consistiría, entonces, en su "ser descubridor", ser que "permite ver" al ente mentado en su "estado de descubierto", sin que ello pueda describirse como una mera correspondencia del conocer y del objeto. El objeto no se corresponde con el juicio: se exhibe en éste tal cual es él mismo. Por eso podemos decir, insiste Heidegger, que el fenómeno de la verdad se origina en el ser, y no en el conocimiento, aunque no sea ajeno a este último. Pero el ser en que se origina, y del cual depende, no es sólo el del objeto, sino también el del sujeto conocedor. Porque si es cierto que ningún conocimiento puede ser verdadero sino en tanto hay un ente en estado de descubierto (objeto conocido), no lo es menos que no puede haber ente alguno en estado de descubierto sino en tanto hay en relación con él un *comportamiento descubridor.* Las cosas se hacen patentes al ente cuyo modo de ser consiste en estar patentizándolas desde sí mismo,

[14] M. Heidegger, *Ser y tiempo* (Ed. cit. p. 245).

[15] M. Heidegger, *Ser y tiempo* (Ed. cit. 44, b, p. 252). Véase también su *Doctrina de la verdad según Platón* (Trad. de David García Bacca. Colec. Tradición y Tarea. Universidad de Chile. Santiago, s/f. Pág. 128 et passim). Es éste, por su maestría de análisis y excepcional claridad, uno de los más bellos escritos del filósofo germano.

abierto en su ser al mundo para que el de éste se abra en sí mismo. Y el ente cuyo es este modo de ser es la existencia humana (Dasein), a la cual le es esencial un "estado de abierto", al que corresponde, inmediatamente, el "estado de descubiertos" de los entes del mundo.

3.3 De todo ello se sigue una consecuencia que procura un sello peculiar al ontologismo de Heidegger: que *la verdad* (como patentización del ser conocido ante el ser descubridor) y *el Dasein o ser propio del hombre* (que es ese descubridor) se determinan recíprocamente, ónticamente se engendran uno al otro. "*Verdad sólo la hay* —puede escribir Heidegger— *hasta donde y mientras la existencia humana es*. Los entes sólo son descubiertos *luego* que un existente humano es y sólo son abiertos *mientras* un existente humano es"[16]. En otros términos, la verdad es *relativa* al ser que, como testigo del mundo, es propio del hombre. *Relativa,* eso sí, en un sentido muy diferente al del viejo relativismo; lo "relativo" no tiene aquí una significación lógica, sino ontológica, pues no quiere decir que el sujeto sea la medida de las cosas ni que las normas dependan de sus particularidades y contingencia. Con independencia de todo relativismo y absolutismo, tomados en el sentido de la universalidad o la particularidad normativas, la verdad es ontológicamente relativa, porque se da en el campo del ser de la existencia humana y ésta constituye el fundamento de su posibilidad. Por ejemplo, las leyes de Newton, cuya verdad consiste en poner de manifiesto, *des-cubrir* ciertos entes (estructuras y relaciones fácticas), son válidas, sin restricción, "eternas" desde el punto de vista lógico. Mas, ontológicamente hablando, antes de Newton no eran ni verdaderas ni falsas (aunque podamos admitir que rigieran), pues no existía la situación propia de su verdad: ente que se descubre al ser descubridor del hombre. Formuladas esas leyes —vale decir,

[16] M. Heidegger, *Ser y tiempo,* I, Cap. VI (ed. cit., p. 260). Me he permitido reemplazar la insoportable expresión sustantiva "ser ahí" que ha impuesto José Gaos para traducir la palabra alemana "Dasein", cargándola de superfluos misterios lingüísticos, por lo único que esa palabra significa para Heidegger: existencia humana. Como el alcance preciso con que el filósofo germano utiliza la expresión es tema reiterado de sus escritos, no hay equívoco posible al traducirla según el genio de nuestro idioma, que es también el de nuestro pensamiento. Un texto particularmente instructivo para fijar la doctrina semántica de Heidegger en este punto, es su *Carta sobre el Humanismo* (Trad. de Alberto Wagner de Reyna, Colc. Tradición y Tarea, Univ. de Chile, Stgo., s/f. pp. 177 y sgts.).

descubiertas— comienza su verdad, en cuanto se han hecho visibles al ser abierto al mundo que es la existencia humana. Pero en este "estado de descubiertos" los entes no son otros ni se muestran de manera distinta a como ya eran antes: se descubren y exhiben como los mismos entes que ya antes eran. Por análogas razones, tampoco puede interpretarse este concepto de la verdad como el de una noción subjetiva de lo verdadero. El "estado de descubiertos" en que consiste la verdad de las cosas es el "ser descubierto" de ellos, una situación ontológica que supone la actitud correlativa de "dejar ser" por parte del existente descubridor. Justo porque el hombre constituye ontológicamente la verdad al abrirse al ser que se muestra y porque su ser consiste en esa apertura, que es, a su vez, un dejar ser a las cosas, la verdad es por esencia objetiva. Constituir la verdad por la acción descubridora y atenerse a lo que los entes son (aun para transformarlos) forman una sola y misma cosa. Constituir la verdad, crearla, es crearla como objetiva y absoluta, dejar surgir frente a nosotros la cosa en cuanto objeto.

Lo anterior supone, todavía, y ontológicamente siempre, otras dos cosas fundamentales. Primero, que el ser, en cuanto se descubre, está encubierto de origen; si la verdad es develación o descubrimiento, sólo puede ser comprendida a partir de una no-verdad o no-develación primordial. Hay entonces, nos dice Heidegger, una esencia pre-existente de la verdad, una no-verdad sobre que la verdad se funda, pues, en la medida en que el ser está de suyo encubierto, puede y debe descubrírsele. En segundo lugar, si la verdad se constituye por la acción develante, no puede comprendérsela ni en su esencia ni en su valor sino como "un poder ser que no es ya de suyo". El hombre *puede* engendrar la verdad, dejar ser al ente en cuanto tal, allanándole el paso a su dominio de revelación, al modo del vigilante nocturno que saca de las sombras las cosas al iluminarlas en su recorrido. *Puede* también no franquearles el paso, apagar su luz y dejar las cosas en la sombra de una pura potencia de revelación. Es decir, que la verdad tiene también como fundamento ontológico la libertad del hombre. El hombre es libre de abrirse o cerrarse al llamado de apertura originado en las cosas. Pero *libertad* no quiere decir aquí arbitraria creación de sentidos, sino en rigor lo contrario: disponibilidad del hombre para que, en cuanto existencia cuya esencia consiste en tener a la vista un mundo, éste se haga patente, el ser se despliegue frente a él. "Un ser no-libre —anota un

comentarista— sería un ser de tal modo replegado sobre sí, que, siendo, se afirmaría como constitucionalmente incapaz de ser frente al otro (y, por tanto, en un sentido, frente a sí mismo)"[17].

La verdad viene a ser, en definitiva, la libertad en que está el hombre para realizar o no la propia esencia de exponerse al ser, de abrirse a su presencia, dejándolo acceder a ese campo de encuentro que es la existencia del hombre. Más aún, esta libertad sigue al hombre allende la experiencia del encuentro mismo. Producido éste, y expuesta la existencia al ser que se le revela, debemos adoptar algún comportamiento y tomar al ser develado y presente como medida de nuestros actos. Todo comportamiento del hombre se abre, en efecto, al ser, y toda relación de apertura es un comportamiento, cuya modalidad específica depende del ser que se descubre.

Ahora bien, al considerar el juicio, lugar donde la tradición filosófica instala el sentido de la verdad, Heidegger comprueba que la pretensión de expresar lo que es depende de ese comportamiento, de "la apertura de ese dominio abierto en cuyo seno el ente se pone apropiadamente y se hace apropiadamente susceptible de ser expresado en lo que es y según es"[18]. Allí, en ese campo de encuentro, en donde opera toda acción, todo trabajo, toda previsión del hombre, se realiza existencialmente la verdad que ha de expresar el juicio. Y éste, en efecto, la expresa cuando, sometiéndose a la regla de atenerse el ente tal cual es, lo deja pasar o pro-ponerse a su través. Conformidad del juicio a su objeto sólo significa esto: en la enunciación, lo enunciado es lo que es. Pero esto sólo puede garantizarlo la apertura del comportamiento. Es en ella donde el juicio verdadero toma su conformidad o verdad. Es sólo en virtud de ese comportamiento "que lo que es manifiesto puede llegar a ser, de una manera general, la medida directriz de una apresentación adecuada"[19]. Y es claro, si la referida apertura da de este modo la medida de la conformidad al juicio, es porque ella misma, en cuanto apertura, se rige, y no puede menos de regirse, por idéntica medida, a saber, el sometimiento al ser manifiesto en el modo de su manifestación.

3.4 A ver, corramos el riesgo de intuir en forma concreta el sentido

[17] Alphonse de Waelhens y Walter Biemel, *Introduction* (M. Heidegger, *L'essence de la verité*, Ed. cit. p. 36).

[18] M. Heidegger, *L'essence de la verité*, II (ed. cit., p. 77).

[19] M. Heidegger, op. cit. p. 78.

de este lenguaje de tan áspera abstracción. Volvamos al ejemplo heideggeriano inicial y hagámoslo trabajar aquí: la proposición "el cuadro colgado en la pared está torcido". Decíamos que este enunciado es verdadero en cuanto el ente que en él se mienta es el mismo ente que es: el ente que es, es apresentado por él, pasa a su través. A ello designamos de ordinario como la "conformidad" del juicio con su objeto. Pero, si nos preguntamos por el criterio o medida de esa "conformidad", venimos a parar, según Heidegger, a la apertura del comportamiento que es inherente a la existencia humana, a ese ámbito abierto que es el existir del hombre y donde se da todo ser, desde el ser de los entes particulares hasta el ser como tal. En ese comportamiento el hombre se *expone* a lo que es, y lo que es se *pone* ante el hombre. Así ocurre con nuestro cuadro torcido: lo vemos "colgado y torcido". Este ver es ya un dominio de encuentro en que algo se pone de manifiesto en el modo específico de la manifestación sensible. Se trata, en realidad, de un dominio susceptible de expansión: puedo acercarme al cuadro, cambiando la perspectiva de mi primera observación; puedo prever toda una serie de vistas posibles a partir de la percepción real, y realizarlas; puedo, en fin, actuar sobre la situación, y enderezar el cuadro. Todas estas formas de comportamiento son mi apertura al ente, que a través de ellas se muestra por sí mismo, y se hace susceptible de ser expresado por el juicio en cuestión. Y la expresión es verdadera en cuanto se ciñe a esa apertura en su modo peculiar de dar paso al ser que se manifiesta. El enunciado "el cuadro colgado en la pared está torcido" no hace sino someterse a la "directriz" que le da la "exposición" del conocedor al ente que se manifiesta según es. Someterse —digámoslo en lenguaje más obvio, y aceptando la inevitable consecuencia de familiarizar las cosas— a la experiencia del conocedor.

Por eso, insiste Heidegger, el lugar propio de la verdad no es el juicio, sino el comportamiento de apertura al ser, en cuanto dicho comportamiento se deja determinar, se da "su medida", por el ente mismo que se pro-pone en el enunciado. El sentido del juicio, en virtud del cual puede decir precisamente lo que las cosas son, radica en su referencia a ese comportamiento. Más aún, él mismo, como ente judicativo, es un comportamiento de esa clase. La proposición verdadera "permite ver" al ente en su "estado de descubierto", y permite verlo en función de aquella referencia a las otras formas del comportamiento de apertura.

¿Cuáles son estas otras formas? Aunque en las investigaciones heideggerianas de la verdad no hay un estudio particular de todas ellas, pues sus análisis se limitan a la que es propia del juicio, es posible establecer algunas precisiones supuestas por la propia idea de un comportamiento de apertura. Y deberíamos señalar la percepción como la más simple de esas formas, y la intuición de las esencias y de los valores, como formas de mayor complejidad. En toda percepción e intuición —en efecto— hay el mostrarse originario de algún ente a ese ser abierto al mundo en que consiste el existir humano, según el lenguaje de Heidegger. En la percepción visual de aquella paloma en vuelo, por ejemplo, se pone en descubierto a la mirada contemplativa el ente volátil, en su existir, desde luego, y en el repertorio de las cualidades que lo constituyen, bajo la forma de "ser vivo avizorado a la distancia". En la intuición lógica "vemos", por modo también de presencia, el nexo de fundamentación entre un pensamiento con otro pensamiento; algo se patentiza otra vez, en su peculiar modo de ser: una relación necesaria. En la intuición axiológica, en fin, se pone en descubierto el ente en su valer, que es su ser como requerimiento de estimación y preferencia, o como realizante de alguna de esas posibilidades de existencia que llamamos los valores —tales la justicia, la gracia, la elegancia, la belleza. Pero esto no es todo. Deberíamos agregar aun lo que de acuerdo con el espíritu de la doctrina es la suma forma del comportamiento descubridor: la intuición metafísica como exposición del existente al Ser —así con mayúscula— y descubrimiento del Ser al existente.

No es menester entretenernos en este punto, que constituye la médula de los estudios de Heidegger —de su filosofía en general y de su concepción de la verdad, en particular. Limitándonos a esto último, y dentro de ello a lo indispensable, bástennos una o dos breves indicaciones. Observemos, en primer lugar, que si, para una consideración inicial, la verdad es la apertura del existente humano al ente particular surgido en su experiencia, un examen más profundo permite reconocer, como condición de esa orientación particularizada, una apertura al "ente en totalidad". Es a partir de este horizonte metafísico que surge el encuentro que llamamos verdad del ente. "Todo comportamiento histórico del hombre —explica Heidegger— se halla, lo sienta o no expresamente, lo comprenda o no lo comprenda, concertado, y en virtud de ello, orientado al ente en totalidad". "El comportamiento del

hombre se halla invadido por la revelación del ente en totalidad"[20]. Mas, por otra parte, este horizonte no es lo primero en el orden del conocimiento, ni tampoco lo mejor conocido: no coincide, por tanto, con la suma de todos los entes al alcance de nuestro afán cotidiano, sea práctico o científico. Los hechos, cosas y situaciones del primer plano, el ente particular, lo encubren, a la par que disimulan ese encubrimiento, interceptando el encuentro fundamental y creando un estado ontológico de ocultación originaria de la verdad, que es condición existencial de la verdad misma. De ahí que el "ente en totalidad" constituya, desde el punto de vista de la vida práctica y de la ciencia, lo imprevisible e inasible por excelencia. "Aunque todo lo invade constantemente. . . él mismo queda como lo indeterminado e indeterminable"[21]; a partir del propio ente particular que se descubre sólo en cuanto intercepta al Ser y disimula esta intercepción.

3.5 La noción de encubrimiento del ser por el comportamiento revelador de los entes particulares constituye piedra angular de la doctrina de Heidegger, sin ser una idea realmente nueva en Filosofía. De hecho, es el lugar común de toda metafísica. Pero debemos dejarla apenas indicada, para atender sólo al comportamiento descubridor que la anulación de ese encubrimiento y de su correspondiente disimulación implica. Desde el punto de vista de la teoría de la verdad, se trata del comportamiento de apertura por excelencia, del que depende la propia apertura a los entes particulares, y de la cual hay que, a su vez, liberarlo. Para ello es menester una doble operación de descubrimiento radical: el de la disimulación que hacemos del ocultamiento, y el del Ser mismo al que rechaza ese ocultamiento enmascarado. El problema de la verdad se identifica así con el problema del Ser, de aquello por lo cual los entes particulares son esto o lo otro, y que, sin embargo, se oculta tras el conocimiento práctico y teórico de ellos. Este es para Heidegger el tema fundamental de la Filosofía, la que siempre, aunque a veces sin saberlo, habría partido de la pregunta ¿qué es el ente como tal en su totalidad? En tal sentido, lo que pudiéramos llamar el comportamiento de apertura llevado al límite se halla representado para Heidegger por el pensamiento filosófico como pensamiento del Ser.

[20] M. Heidegger, *L'essence de la verité*, v (ed. cit., pp. 90-91).

[21] M. Heidegger, op. cit. v, p. 91.

Al referir nosotros esta forma superior de la apertura a la intuición metafísica, estamos, sin duda, simplificando un poco las cosas, en aras de un lenguaje y de una claridad tradicionales que no son los de Heidegger. Poco dado, como buen metafísico, al análisis lógico y epistemológico, nuestro filósofo apenas toca la cuestión respecto a la naturaleza de estas "evidencias" en que funda sus análisis. Tómese un aserto cualquiera de su metafísica; éste, por ejemplo: "el develamiento del ente como tal es al mismo tiempo la disimulación del ente en totalidad"[22]. Podemos preguntar, prescindiendo de cuestiones semánticas, cuál es el fundamento y, por consiguiente, cómo verificamos este aserto. Frente a su negación —"el develamiento del ente como tal *no* es al mismo tiempo la disimulación sino la revelación del ente en totalidad"— ¿cómo decidimos? ¿Nos sirven las reglas de la lógica, la experiencia afectiva, la intuición metafísica, la evidencia empírica? Estas cuestiones parecen no preocupar a Heidegger, no por ignorarlas, sino por tenerlas tácitamente resueltas en favor de lo que la tradición clásica ha entendido siempre por intuición. Las frases siguientes nos procuran un indicio en tal sentido, confirmando lo que corre implícito por los textos: "El grado de revelación del ente en totalidad no coincide con la suma de los entes de hecho conocidos. Por el contrario, allí donde el ente es poco conocido por el hombre y es aprehendido rudimentariamente por la ciencia, la revelación del ente en totalidad puede afirmarse de manera más esencial que allí donde lo conocido y constantemente ofrecido al conocimiento se ha hecho inagotable para la mirada, que allí donde nada resiste ya al celo del saber. . ."[23] Y en otra parte: "Pero el ser —¿qué es el ser? Es El mismo. Experimentar esto y decirlo: eso ha de aprender el pensar venidero. El "ser" —eso no es Dios ni es un fundamento del mundo. El ser es más amplio y lejano que todo ente, y sin embargo más cercano al hombre que cualquier ente, sea una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel, Dios. . . El hombre, por lo pronto, se atiene siempre al ente, y solamente al ente. Pero cuando el pensar se representa al ente como ente, se refiere no obstante al ser. . ."[24]

En buenas cuentas, justo cuando nuestro conocimiento teórico y práctico de las cosas y sucesos particulares del mundo resulta

[22] M. Heidegger, op. cit., VII, p. 99.

[23] M. Heidegger, op. cit. V, p. 90.

[24] M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Ed. cit. p. 185).

insuficiente, se aviva y ahonda la revelación del ente en totalidad. Esto lo hemos oído muchas veces en la Historia de la Filosofía en boca de místicos y metafísicos, y no tiene nombre más claro que el de *contemplación* o *intuición,* del Ser, a lo Plotino. Es por eso legítimo ligar de un extremo a otro de la escala gnoseológica, desde la percepción sensible al pensamiento del Ser, las formas del comportamiento de apertura con la idea general de intuición como visión inmediata. Siempre, en efecto, hay en la intuición ese encuentro a la par develante (del objeto) y ex-ponente (del sujeto), en que el existir humano realiza su esencia de "ser-en-el-mundo". Heidegger habla a menudo, es verdad, del "pensamiento" del ser, y en ello reconoce la esencia de la Filosofía. Pero este "pensar" lo entiende por modo en extremo peculiar. No es, sin duda, la operación representativa de la razón por medio de los conceptos. "La razón y su representar —explica— sólo constituyen *una* manera del pensar y en absoluto están determinados por sí mismos, sino por aquello que el pensar ha ordenado que sea pensado al modo de la *ratio*"[25]. La razón surge en la *experiencia* del Ser, pues "*Ser* quiere decir, desde los albores de los griegos hasta bien entrado nuestro siglo, lo que sigue: presencia"[26] Presencia que embarga al pensamiento, siendo uno con él; por eso, las reglas de la Lógica no pueden constituir para Heidegger la primera ley del pensar; "sólo a partir de la ley del Ser —nos asegura— pueden convertirse en reglas"[27]. Por eso también la Filosofía es para él otra cosa que hablar *de,* representarse, teorizar *sobre* el mundo, como lo hacen las ciencias respecto de los entes plurales, al explicarlos los unos por los otros: ella piensa el mundo en cuanto llega a "decir el Ser en su verdad", en cuanto es esencialmente "la coincidencia con el Ser de los entes"[28]. *Quod erat demostrandum:* estamos una vez más en la Historia de la Filosofía, en pleno reinado de la intuición metafísica.

3.6 Surgen, por lo mismo, algunos problemas que quizás nos sintamos inclinados a estimar "superficiales", pero de los que no debemos dispensarnos. Cuando en Filosofía no se ve con claridad

[25]M. Heidegger, *Sobre la cuestión del Ser* (Trad. de German Bleiberg, 2ª Edición, Rev. de Occidente, Madrid, 1958, p. 16).
[26]Op. cit. p. 35.
[27]M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo* (ed. cit., p. 231).
[28]M. Heidegger, *What is Philosophy?* (Translated by W. Kluback and J. T. Wilde, Twayne Publishers Inc., 1958, p. 75).

la superficie, es improbable calar con mejor suerte las honduras. En todo caso, aquí se trata de consideraciones imprescindibles para quien intente sacar partido a la concepción ontológica de la verdad que Heidegger nos propone.

El problema reside en la cuestión de si el enunciado y la intuición muestran el ser originariamente con títulos de igual autenticidad. Si nos atenemos a las explicaciones de Heidegger, insuficientes por cierto, a pesar de su notable profundidad, la proposición verdadera descubriría al ente, en cuanto su verdad consiste en que el ente mentado es el mismo ente que *es*. Resulta, sin embargo, difícil conciliar semejante punto de vista con la naturaleza de la proposición y con la experiencia de nuestro pensar mediante juicios. Es indudable que la proposición verdadera mienta al ser que es; mas ¿diremos por eso que en ella —estructura simbólica de función referencial— el ente se *muestra* por sí mismo, y que su "ser verdadera" es "ser descubridora"? La dificultad radica en la relativa ambigüedad de la fórmula "ser descubridor". Prueba de ello ofrecen los propios textos de Heidegger donde se la introduce multívocamente, para referirse tanto al sujeto del conocimiento como al enunciado que el sujeto profiere. Así, la referencia es al sujeto cuando se afirma en *Ser y tiempo* que "el proferir una proposición es un 'ser relativamente a' la cosa, al ente mismo"[29]. *Proferir* es un acto del hombre: es éste quien, profiriendo, se comporta, y comportándose, "es relativamente a" la cosa. Lo mismo ocurre cuando más adelante se agrega: "lo verificado en la percepción es que el 'ser, profiriendo una proposición, relativamente al *objeto* de la proposición' es un mostrar el ente; lo verificado es *que* tal ser *descubre* el ente relativamente al cual es". Pareciera, una vez más, que es al conocedor —"al ser profiriendo una proposición"— a quien se aplica la fórmula "ser descubridor", parecer que viene confirmado por la doctrina entera de Heidegger cuando atribuye al existir humano la característica esencial de hacer patentes o descubrir los entes y el Ser que los constituye. Pero inmediatamente después leemos que "comprobado es el 'ser descubridor' de la proposición"; y la idea se reitera con igual insistencia que la anterior, para convertirse también en conclusión básica de esta filosofía.

Podemos, sin embargo, prescindir del equívoco: al fin y al cabo sería lícito considerar el "ser descubridor" del hombre y el de la

[29] § 44, a) (Ed. cit. p. 250).

proposición que éste enuncia, como dos formas específicas de un mismo modo de ser, que podrían, en principio, diferenciarse ónticamente. Por lo que respecta al hombre mismo, el problema está resuelto, y la solución constituye nada menos que el análisis del *Dasein,* del existir humano. No ocurre lo mismo con la proposición. ¿En qué sentido podemos hablar del "ser descubridor" de ella, y decir que descubre al ente en sí mismo y que "permite ver" al ente en su "estado de descubierto"?

Consideremos un ejemplo. Alguien enuncia el juicio "Juan es soldado". Si la proposición es verdadera, nos dirá Heidegger, el ente mentado es idéntico al ser que es: *Juan soldado* es el ser que, *mentado,* al mismo tiempo *es.* En tanto verdadera, la proposición pondría al ser en descubierto, situándolo en el ámbito de encuentro que es el *Dasein* en cuanto abierto al mundo, en cuanto "ser-en-el-mundo". Podemos preguntar, sin embargo, ¿es lo mismo *ser mentado* que *estar descubierto* o mostrarse en sí mismo? La proposición verdadera, que mienta acertadamente al ser que *es,* ¿lo deja exhibirse en su propio ser? Observemos una cosa: el juicio "Juan es soldado" es exactamente el mismo como verdadero y como falso; nada en su estructura o en sus elementos me permite hacer la distinción. A todas luces, si el enunciado es verdadero, tengo una "antepresentación" del ente, en cuanto éste, de alguna manera, es propuesto a mi mirada. Y no tiene por qué ocurrir de distinto modo en la proposición falsa; también en ella, y porque se trata de la misma proposición, hay pareja "antepresentación" de ente; sólo que ahora no se propone el ente que es, sino otro; lo mentado y lo que es no son ya uno y mismo. Pero siempre queda en pie el hecho de que la proposición mienta el ente "Juan soldado". Si tal ente es o no el que es, no podemos saberlo mientras no "comparezca" él mismo, mostrándose por modo originario, *in vivo,* y no meramente proposicional.

Mas, ¿no equivale esto a concluir que el mostrarse o comparecer del objeto pensado no tiene lugar *en* ni *por* la proposición mentante, sino por algún otro comportamiento que no es el del juicio? El propio Heidegger apunta a propósito de su ejemplo "el cuadro colgado en la pared está torcido": "esta proposición se comprueba volviéndose el que la profiere y *percibiendo* el cuadro que cuelga torcido en la pared" (subrayado mío). Si la proposición no se comprueba por sí misma, necesita *verificación;* y esto sólo significa que ella no es presentación o descubrimiento actual del ser por ella mentado. El "ser soldado"

de Juan, por ejemplo, sólo se mostrará si yo *veo* a Juan desempeñarse como soldado: si lo veo con ropa militar, si lo encuentro en los cuarteles, si lo veo participar en desfiles o marchar a la guerra, etc. Entonces podré concluir que el ser mentado en la proposición es el mismo ser que es. Lo que no puedo hacer, en cambio, ni siquiera en este caso en que, siendo verdadera la proposición, existe identidad entre lo real y lo significado, es emplear indistintamente las expresiones "ser mentado" y "ser que se muestra". Al contrario, se trata de términos irreconciliables: el ser mentado es el ser nombrado y significado, y sólo se nombra lo ausente, lo que no está a la vista. Mentamos, nombramos, operamos con símbolos referenciales justo cuando no hay ente "descubierto", cuando el ente no está manifiestamente puesto por sí mismo. La proposición no pone a su objeto, lo pro-pone, anticipando su efectiva presencia, señalando cómo y dónde buscarla, anunciando el "descubrimiento". En este sentido, vio mejor las cosas Husserl cuando, al poner énfasis en la proposición como *significado,* hizo posible comprender que la verdadera presentación del ser sólo puede tener lugar cuando lo que hemos llamado el anuncio —la significación— se *cumple.* Pero el cumplimiento no tiene lugar en la proposición, ni siquiera a su través, sino fuera de ella, aunque en la dirección por ella señalada. Al término de esa dirección está la experiencia intuitiva.

El único comportamiento descubridor es la intuición: ella es el ámbito de encuentro o apertura de que habla Heidegger. Y no sólo en la proposición verdadera, sino también en la falsa, el existente humano tiene un comportamiento abierto, ya que toda proposición —y Pfänder ha insistido lúcidamente en ello— implica una esencial pretensión de verdad. Al enunciar un juicio, intentamos atenernos al ser que es y lo mentamos como tal, en su ausencia, pero a partir de sus indicios y en la dirección por la cual anticipamos su presencia efectiva. Lo que en la proposición no ocurre, aunque se trate de una proposición verdadera, es la actual develación o manifestación del ser mentado: hay en ella, pues, apertura y comportamiento descubridor, pero no descubrimiento. La proposición no descubre el ente en sí mismo, como lo quiere Heidegger. Lo pro-pone, sí, en cuanto lo "pone" antes de su real presencia, pero no lo muestra ni permite ver al ente en su "estado de descubierto". El "descubrimiento" es una experiencia que sigue al pensar, y en la cual se realiza *la expectativa* que lo constituye. Precisamente, a este descubrimiento, a la intuición descubridora

del ente en el modo de su apresentación por el juicio, es a lo que tradicionalmente se ha llamado *verificar* una proposición. La proposición se verifica cuando hay una intuición que realiza lo que ella anticipa, que convierte en *visión* la *pre-visión* proposicional. Por eso, en estas páginas nos hemos referido a ella como recurso representativo. El enunciado es representación, en cuanto pone ante nuestra mirada la estructura significativa que ocupa el lugar del objeto según leyes estrictas, que en cada caso dependen de la índole del objeto representado. Pero, en general, conforme a esas leyes, el sentido de toda proposición consiste en experiencias virtuales, en un proyecto de vivencias e intuiciones. Si las experiencias tienen lugar —y se debe hablar en plural, pues nunca, por las razones que en su momento examinamos, se trata de una sola experiencia— la proposición muestra su verdad; si ocurren ciertas otras experiencias, previstas también por el sentido de la proposición, ésta muestra su falsedad. Si, en fin, como tantas veces ocurre, no tienen lugar ni unas ni otras, la proposición queda sin verificarse, esto es, queda en suspenso el mostrarse intuitivo del ser que ella promete. Sea como fuere, la verdad pertenece al sentido de la proposición —al sentido de la representación, en términos más generales— y no se ve razón para abandonar en este punto la vieja enseñanza aristotélica, aunque, como este libro lo muestra, dicha enseñanza es aún susceptible de mucha clarificación y desarrollo. Las propias investigaciones de Heidegger, si, por lo visto, no corrigen el ontologismo de la verdad en sus deficiencias capitales, ayudan a enriquecer el tradicional punto de vista que combaten. La verdad es un atributo de la proposición justo porque es la existencia del hombre quien la instaura. Pues en la proposición hemos de ver no la pura instrumentalidad lingüística y lógica que asegura su fijación, comunicabilidad e ingreso en el sistema del discurso, sino, además, el contexto vivencial que le da sentido como experiencia cognoscitiva. Y no me refiero, por cierto, a los concomitantes supernumerarios —afectos, creencias, y propósitos— que también condicionan la experiencia del conocimiento. Aludo más bien a aquellos otros, esenciales para que la proposición desempeñe su función gnoseológica: la certeza de quien la afirma, la ponencia de una objetividad real o ideal a través de ella, y la exposicion del hombre al mundo que lo trasciende y que en virtud de esa ponencia de objetividad tiene lugar. En verdad, no se trata de una pluralidad de vivencias coexistentes y sucesivas, sino de

aspectos de una sola: la orientación hacia la trascendencia, que si no se muestra, se anuncia. Porque la certeza se refiere a la existencia y estructura de aquella objetividad, y ésta no es sino el modo de constituirse el ente como ente en la proposición que a la par lo presenta y representa. Y la proposición misma, como actual experiencia cognoscitiva —por tanto, pensada y creída por alguien dentro del contexto lógico y psicológico que le confiere su función en el conocimiento—, es uno de los modos (y ya sabemos por qué el principal) como tiene lugar la apertura del hombre al mundo: formulándola, fundándola y creyéndola, se somete al ser que lo trasciende, poniéndolo ante sí como expectativa.

Capítulo XI

¿Qué es, pues, la verdad?

1. *Pragmatismo y ontologismo*

Que los extremos se tocan es una enseñanza de la antigua sabiduría, verificada una y otra vez en la historia de las ideas. Ella expresa una suerte de postulado no euclidiano sobre el espacio en que tiene lugar el movimiento de las doctrinas. En este espacio se tocan los extremos en cuanto las direcciones teóricas opuestas experimentan una inflexión dialéctica, forzada por la naturaleza del pensamiento y de las cosas, para converger en un punto común, que resulta entonces privilegiado, justo por ser lugar de convergencia.

El interés metodológico de dicho "postulado" puede ayudarnos a comprender la aparente arbitrariedad en que hemos incurrido al elegir el pragmatismo y sus antípodas ontologistas como perspectivas orientadoras frente al problema de la verdad. Es evidente que, salvo incidentales referencias, hemos soslayado hasta ahora el enfoque, todavía actual, de la concepción semántica de la verdad, y los más clásicos y, por clásicos, recurrentes, del idealismo y de la teoría de la verdad como *correspondencia* entre el pensar y las cosas. De hecho, no vamos a eludirlos por completo: el presente capítulo ofrece todavía algunas oportunidades para considerar sus temas. Pero la confrontación de los extremos pragmatista y ontológico —los extremos que implica medir el conocimiento ya por la "acción" en la experiencia, ya por la "presencia" del ser en la contemplación— facilita muchísimo el avance en la dirección de las presentes indagaciones. Y lo facilita, justo en cuanto los referidos extremos se tocan en un punto de vista por donde pasa también dicha dirección, punto de vista que se refiere, precisamente, a la noción de la verdad como *correspondencia*: ambas doctrinas se apoyan en una fecunda crítica de esta noción.

Pero no se trata sólo de este acuerdo negativo. En lo positivo, el pragmatismo y el ontologismo coinciden en la exploración de la existencia humana —llámesele "experiencia" con James y Dewey o "exposición al ser del ente", con Heidegger— como *lugar* propio de la verdad. Los resultados de esta exploración en cada caso implican, por supuesto, separarse otra vez los extremos y rechazarse como cuerpos eléctricos de carga similar. Ni el lenguaje, ni el método, ni los resultados finales de una y otra concepción de la verdad vuelven a acercarlos y al contrario, los alejan por modo definitivo, sobre todo en lo tocante a una cuestión que envuelve las más disímiles actitudes frente a la Metafísica: para el pragmatismo la verdad es un predicado del juicio, en sentido estricto, una función del conocimiento, en sentido más amplio; para el ontologismo la verdad es un predicado del ser, si no el ser mismo en cuanto "develado". Pero la convergencia de todas maneras existe, y en punto nada desdeñable como es la aclaración del sentido de la verdad en el comportamiento del hombre y en su situación de ser que pregunta, piensa y opera, esto es, de existente.

Lo que esto, como perspectiva inicial y punto de partida pueda significar para la inteligencia del conocimiento, se nos hará más patente con el examen de la vieja doctrina de la *correspondencia* o *concordancia*.

2. *La noción de concordancia rigurosa, concepto fallido del sentido común*

Si, como es siempre útil hacerlo en una indagación filosófica, apelamos al sentido común según se manifiesta en los usos del lenguaje, nos encontraremos con una noción bastante confiada de la verdad: llamamos "verdaderos" a la idea y al juicio que expresan lo real. Por "real" se entiende lo que es, las cosas, cualidades y sucesos del mundo a que nuestro pensamiento se refiere, y por "expresar", "reproducir" mentalmente lo real, "concordar" el espíritu con ello, poniendo en ideas los caracteres que lo constituyen.

Una de las bases de esta inteligencia de lo verdadero se halla en la experiencia natural de las imágenes y su operación por la memoria. Tales imágenes son, como "reproducción" de los objetos, "copias" más o menos fieles de ellos. Evoco el rostro de don Fulano, a quien no he visto por algún tiempo. He aquí, en mi

memoria, la imagen de su rostro, percibida en una suerte de visión interior: cabellos oscuros, rasgos faciales angulosos, ojos verdes, bigotes, una pequeña cicatriz en el labio superior. Si soy buen dibujante, puedo materializar el retrato mental y reconocer ya una primera forma de correspondencia: la de la evocación con su dibujo. Una confrontación ulterior con el modelo mismo me lleva a la experiencia de la concordancia significada por mi creencia en la verdad de la imagen: mi mente "reproducía" la configuración del rostro real. Y eso lo pruebo no sólo porque recuerdo la imagen evocada y la comparo con el rostro que ahora veo, sino porque, además, tengo a la vista conjuntamente, y veo que son iguales, la expresión gráfica de aquella imagen y el rostro real que ella reproducía.

Otra base importante de este modo de concebir lo verdadero la encuentra el sentido común en la proyección práctica del conocimiento. Nuestros recuerdos, ideas, juicios y demás recursos cognoscitivos toman a menudo el lugar de las cosas cuando el ocultamiento o la ausencia de ellas dificultan la acción. Esta, interrumpida o desviada de su curso, recupera su efectividad, guiada por el pensamiento, que muestra así representar y reflejar a lo real. El jinete que vacila en vadear el río, temeroso de su profundidad, se decide a hacerlo, y lo consigue, juzgando, por el sonido de algunas piedras arrojadas al fondo, que aquélla es escasa. La simple "idea" de la situación desconocida le permite acomodar ventajosamente su comportamiento, como si la situación se hubiera manifestado por sí misma. El solicitante no ha tenido experiencia de trato con el jefe que va a entrevistarlo; pero las informaciones de que dispone le permiten tener un "concepto" de su carácter y acomodar a él su conducta, para evitarse dificultades. En ambos casos puede el sentido común concluir con fundamento que sus juicios eran verdaderos, en cuanto, permitiendo manejarla, concordaban con la realidad pensada. Y, en general, experiencias de esta clase le llevarán a una comprensión intuitiva de lo que significa la verdad como concordancia del pensamiento con su objeto.

Si se trata, no ya de la visualización o, en general, de la evocación y anticipación de un hecho singular, sino de la representación de una clase o pluralidad de objetos análogos, entenderá también que su idea o concepto refleja el arquetipo común de los miembros individuales de la clase en cuestión: es su

esquema, y, en cuanto tal, "concuerda" con los caracteres que se repiten en todos ellos. Lo mismo para el caso del juicio general; el sentido común se maneja muy bien con la idea de que su verdad consiste en su adecuación a las cosas. Al juzgar que las "sandias tienen pulpa roja" o que "el fuego quema", mis pensamientos "corresponden" a las respectivas cosas y sucesos, no sólo porque los conceptos del caso son ya esquemas reproductivos, sino, además, porque la relación en que los pienso corresponde, ella a su vez, a la relación en que están las cosas y sus partes o las cosas y sus cualidades.

Esta explicitación de sentido no se encuentra formulada, por cierto, en la conciencia común, cuya gnoseologia es rigurosamente práctica; pero acompaña y sostiene, como teoria implicita, todos los usos que ella hace de los términos "verdad" y "falsedad" referidos al conocimiento. El enunciado expreso no le hace falta en absoluto, y, al contrario, cuando surge con el despertar de la conciencia filosófica, perturba su pragmática claridad y confianza al hacerse también explicitas sus deficiencias teóricas .

De tales deficiencias ha de partir, por supuesto, la Filosofia y, a medida que las descubre, el carácter obvio de la verdad como correspondencia va tornándose más problemático. Las nociones de "reproducción" y "copia", tomadas en su valor *prima facie,* son por cierto oscuras y sobreviven con dificultad al análisis. El primer obstáculo que pone a la vista la reflexión es ya impasable: toda copia supone un modelo, cuya existencia y cualidades son independientes de ella, y dan la medida de su fidelidad. Pero, tratándose de nuestras ideas y juicios, ¿cómo podemos hacer la comparación, si la existencia y cualidades de la realidad que les serviria de modelo no tienen para nosotros más sentido ni verificación que la de nuestras ideas y juicios? En el mejor de los casos podemos determinar el valor "reproductivo" de una percepción —por ejemplo, la apariencia esférica de un objeto ante los ojos— comparándola con otra percepción, por ejemplo, la apariencia del objeto percibido por el tacto o reexaminado por la vista en nuevas circunstancias. Por modo semejante, podemos referir nuestro juicio a percepciones posibles o a juicios anteriores o al juicio de los demás mortales. Pero entonces no estamos comparando "copias" y "modelos", como al juzgar la fidelidad del retrato por la realidad viviente del personaje, sino "copias" y "copias", con lo cual la idea misma de "copia" pierde todo su

sentido, ya que el "modelo" para definirla como tal es en sí mismo desconocido.

En esta dificultad tomó ya pie el idealismo de Berkeley. "Es vuestra opinión —dice a sus contendores— que las ideas percibidas por nuestros sentidos no son cosas reales, sino imágenes o copias de ellas. Nuestro conocimiento es, por tanto, real en la misma medida en que nuestras ideas sean verdaderas representaciones de aquellos originales. Mas como estos supuestos originales son en sí mismos desconocidos, es imposible saber hasta qué punto nuestras ideas se les parecen... No podemos, pues, estar seguros de poseer ningún conocimiento real"[1]. El escepticismo es para Berkeley la secuela inevitable de este modo de concebir lo verdadero y una seria advertencia sobre la flaqueza de sus fundamentos. Es bien conocida la solución que propone, y nosotros mismos nos hemos referido a ella en páginas anteriores. El conocimiento no consiste para él en una reproducción mental de realidades extra-mentales; no hay "*percepción de* cosas", y "cosas". Percepción y cosa son lo mismo: realidad es lo percibido. No es posible separar, ni siquiera en el pensamiento, la existencia de una cosa sensible de su ser percibida por *algún* entendimiento, aunque éste no sea el de nuestros espíritus finitos y pasivos. Los hiatos entre espíritu y materia, entre conocimiento y ser, entre realidad y apariencia los salva Berkeley con la decidida eliminación de uno de los términos de esas alternativas y la identificación recíproca de los términos mantenidos. El espíritu es conocimiento, y el conocimiento es la realidad de lo conocido: toda realidad es, pues, espiritual, incluso la materia, que no es sino algo que un espíritu percibe.

2.1 Por este camino el problema conduce a una metafísica que no es del caso examinar aquí. Pero no es indispensable llegar a ella para reconocer toda la fuerza del argumento epistemológico que estamos examinando. Se trata en verdad de un argumento más radical que lo previsto por Berkeley, aunque ese radicalismo no está ausente del espíritu general de su doctrina. Al parecer el escollo mayor con que tropieza para concebir la verdad como función imitativa o reproductora de las ideas respecto de las cosas, reside en la imposibilidad fáctica de saber algo sobre ellas, sin averiguarlo justo por medio del conocimiento que intentamos

[1]Berkeley, *Three dialogues between Hylas and Philonous*, III (Ed. cit. p. 113).

juzgar conforme a su medida. Una dificultad similar haría proponer a Kant la inversión copernicana de la relación sujeto-objeto. Pero el problema así planteado, no obstante su efectividad polémica en advertir la invalidez del concepto de reproducción cognoscitiva, es un falso problema. Al admitir que la verdad del conocimiento no puede medirse por su semejanza con una realidad modelo debido a la *imposibilidad fáctica* de "saber lo que esa realidad efectivamente es", se está admitiendo también que de no mediar dicha imposibilidad se podría saber lo que las cosas son, y que, por tanto, "conocer el ser" es una experiencia en principio concebible. Y en ello está el *quid* de toda la cuestión. Porque si nos detenemos a considerar el asunto e inquirimos en el alcance de semejante frase, veremos que carece por completo de sentido, no sólo en cuanto no es posible dar cuenta de las características de una experiencia correspondiente, sino también en cuanto la frase misma es un desatino lingüístico. Hacerse cuestión sobre "posibilidades" o "imposibilidades" de hecho para "conocer el ser mismo" es como hacérsela respecto a "escuchar un logaritmo" o "predecir el pasado". No es que tales "experiencias" estén impedidas por algún obstáculo o limitación nuestros, sino que su enunciado es puramente retórico: más que de situaciones imposibles, se trata de situaciones ininteligibles, de una verdadera falacia, como lo mostró el examen del asunto en un capítulo anterior;[2] *conocer* y *ser* son términos cuya connotación los hace incomponibles entre sí, esto es, no sintetizan ningún significado. Así como lo *rojo* no puede *olerse,* el *ser* no puede *conocerse:* ambas cosas en el sentido lógico de "no poder". Pensemos bien lo que ambos términos significan, e intuiremos cómo se excluyen: conocemos en cuanto el ser está ante nosotros, en cuanto nuestro propio ser entra en relación con el de lo extraño, distinto y distante; el conocimiento implica, por eso, el proceso del propio ser que se realiza en la situación de *encuentro con* lo otro. Pero, claro, este encuentro que es *para* el ser conocedor, es también *del* ser conocido: éste participa en el encuentro, —forma de relación—, privando de sentido a la noción de conocer algo "en su ser", es decir, de encontrarlo fuera de toda relación de encuentro. ¿Constituye el *cogito* una excepción a este estado lógico de cosas? Ya hicimos algunas consideraciones sobre el punto. Se trata, dijimos, de una experiencia privilegiada, en cuanto es la única en

[2]Supra, II parte, Cap. V, 3.

la cual en vez de *conocer* el ser, lo somos. En ella —para usar una terminología convencional— el lugar del *en sí* lo ocupa el *para sí*, con lo cual la experiencia del conocimiento desaparece, para franquear el paso a la de la existencia.

2.2 Pero quizás si estas consideraciones de alto voltaje metafísico debieran ser precedidas por las más obvias y no menos importantes del pragmatismo, que al enfrentar la concepción del conocimiento y de la verdad como copia de lo real o correspondencia con él, la rechaza por "irracional". Una función mental que consista en reduplicar lo que existe es, en efecto, del todo incomprensible por estéril. "La noción de una realidad —escribe W. James— que nos pide 'concordar' con ella, sin ninguna razón, y sólo porque su exigencia es 'incondicional' o 'trascendente', es algo que yo no encuentro por donde tomar". Y agrega, en otra parte: "¿por qué no habría de ser misión del pensamiento incrementar y elevar la existencia, en lugar de quedarse en su imitación y copia?"[3] La índole estática, estéril, a-funcional de la noción del conocimiento reproductor, es algo a lo que no puede menos de resistir el pragmatismo como toda concepción dinámica del mundo. ¿Qué sentido puede tener el conocimiento si con él no pasa nada, aparte de "reflejarse" lo real en un espíritu? La observación constituye una buena advertencia —una advertencia más— para ahondar en el problema. No es cosa tan simple, según al principio nos parece, comprender la verdad como fidelidad de la imagen o del juicio a la realidad de las cosas. Hay, sin embargo, en la doctrina un elemento esencial de buena inteligencia de los hechos cognoscitivos que, como veremos más adelante, nos impide rechazarla de plano y prescindir de ella, a la manera de algunos idealistas. Así y todo, las dificultades que ofrece son bastante serias como para precaverse frente a su originaria ingenuidad.

3. *La concordancia aristotélica*

3.1 Aristóteles, por ejemplo, toma ciertas precauciones cuando convierte la idea de concordancia en elemento fundamental de su doctrina de la verdad. La primera es la de procurar un significado más preciso a la idea misma de concordancia, cuyas múltiples acepciones de "reflexión", "expresión", "reproducción", "co-

[3] W. James, *Pragmatism*, VI (Ed. cit. p. 152), y *The meaning of truth* (Humanism and truth).

rrespondencia", admiten buen número de interpretaciones. De hecho, Aristóteles no discute el problema frente al sentido común, del cual se han alejado ya bastante algunos fundamentos de su gnoseologia. Por lo pronto, la concordancia no es una noción aplicable en todo el campo del conocimiento. Cuando se trata de la *esencia* o *forma inteligible,* por tanto, de la indisoluble unidad de algo no susceptible de división en partes, el conocimiento tiene lugar por aprehensión o contacto, y es siempre verdadero, porque si la forma no es aprehendida, no estamos en presencia del error, sino de la ignorancia[4]. Tal es, ejemplarmente, el caso de la definición, que, por consistir en pensamiento de la esencia de algo, no puede estar en error en tanto sea, por modo efectivo, ese pensamiento[5]. Ello ocurre en forma análoga a lo que sucede con la percepción, la cual, si se limita a aplicarse en su campo propio y al objeto que efectivamente se da en él, sólo puede ser verdadera, a diferencia de la imaginación y el pensamiento discursivo, que pueden ser ya verdaderos, ya falsos[6] Todo lo cual significa algo que es una enseñanza capital de la gnoseología aristotélica: la idea de que en principio el conocimiento sólo es posible en virtud de la identidad del entendimiento y sus objetos. El eco de la fórmula de Parménides sobre la identidad del pensar y el ser, que ha resonado a través de dos siglos de Filosofía griega, se percibe aún dominante en esta idea. Como todas las nociones básicas del aristotelismo, no está exenta de oscuridades y hasta de equivocidad de lenguaje, no obstante su genial adecuación a los problemas que su época intentaba resolver. En el fondo se trata de afrontar las graves cuestiones que ya entonces penaban por los campos de la Filosofía: ¿cómo puede el alma salir de sí para aprehender los objetos o cómo pueden éstos ingresar en ella?; ¿cómo pueden el entendimiento y las cosas comprendidas siendo diferentes, entrar en relación? "Pues se considera que la interacción entre dos factores exige una previa comunidad de naturaleza entre ambos"[7]. Admitirá, pues, Aristóteles —con recurso a un modo de pensar característico de la mente griega y que, justo por mediación aristotélica, montará hábitos intelectuales muy enérgicos en la historia de la Filosofia— que el entendimiento, antes de pensar, *es* ya potencialmente las

[4]Aristóteles, *Metafísica,* 10 (1051 b).
[5]Aristóteles. *De Anima,* III (430 b. 26-30).
[6]Aristóteles, *De Anima,* III (427 b, 11 y 428 a, 10).
[7]Aristóteles. *De Anima.* III (429 b, 25).

formas de todos los objetos pensables, sin ser todavía los objetos. Pero en el acto de pensamiento, la mente *es* los objetos que piensa; no, claro, los objetos mismos, cuando su substancia es un compuesto de forma y materia: no es la piedra, por ejemplo, lo que está presente como tal en el alma que la conoce, sino su forma[8]. Lo propio ocurre con la percepción sensible: también la correspondiente facultad del alma es potencialmente todo lo perceptible, y en el acto de percibir deviene la forma sensible del objeto. No es fácil conciliar este punto de vista, que tiende a eliminar la idea de una duplicidad y relación externa entre el pensamiento y su objeto, con otro que, por el contrario, la instaura; al describir las impresiones (estados) cognoscitivas del alma como *imágenes de las cosas;* esta última expresión, por el contexto en que aparece, designa algo análogo a la relación entre signo y cosa significada, es decir, una dualidad y no una identidad[9].

3.2 No nos hagamos aquí las obvias preguntas que sugiere una gnoseología de esta especie, trabada por modo tan íntimo con la metafísica de la potencia y el acto. En realidad es poco lo que puede auxiliarnos hoy en la comprensión del conocimiento. Pero anotemos lo que sí interesa a nuestro propósito de determinar el alcance de la noción de la verdad como correspondencia: por lo visto, para Aristóteles el conocimiento es, en uno de sus aspectos, más que correspondencia, identidad con el objeto. El sentido común, en donde, como hemos visto, se origina la idea de que el pensar es verdadero cuando concuerda con lo real, queda así decididamente atrás. Su gnoseología descansa, en efecto, en el dualismo radical del pensamiento y la cosa pensada, cuya recíproca trascendencia da todo su sentido funcional a la experiencia del conocimiento, al hacer posible, por "concordancia", la comunicación y recíproca acción de uno y otro término de la dualidad. De hecho este dualismo no es del todo eliminado por Aristóteles, cuya doctrina del conocimiento tiene un sólido fundamento realista. Acabamos de señalar un elemento dualista, que implica una consecuente noción de "correspondencia" subjetivo-objetiva (que no es, sin embargo, una noción de verdad) en la teoría del concepto y la percepción, en cuanto tratados como "imágenes" de las cosas. Por otra parte, la *materia* del objeto continúa contrapuesta al entendimiento y a la

[8]Aristóteles, *De Anima,* III (431 b, 15 y 25).
[9]Aristóteles, *Organon. De la interpretación* (16 a, 5).

facultad sensible, en cuanto éstas sólo se identifican con las *formas*. Con todo, la identidad del conocer y lo conocido limita el dualismo ingenuo en una vasta e importante zona de su dominio. Pero al mismo tiempo —y es esto lo que de verdad nos incumbe— limita el problema de la verdad al campo estricto del acto de juzgar sobre objetos divisibles o compuestos.

Se trata en realidad de una segunda delimitación, porque previa a ella en la lógica del sistema, aunque no siempre en el orden de la exposición aristotélica, está la otra que señaláramos en su momento a propósito de la equívoca connotación ontológica del término verdad. "Lo falso y lo verdadero no está en las cosas —como si lo bueno fuera verdadero y lo malo por sí mismo falso— sino en el entendimiento"[10]. El problema de la verdad tiene, pues, su campo propio en el pensar, mas no lo cubre enteramente, puesto que, tratándose de los conceptos simples y esenciales, inclusas las formas sensibles de la percepción, la alternativa verdad-falsedad carece de sentido.

Es dentro de una perspectiva así delimitada que habremos de entender la definición genérica de lo verdadero y lo falso para aplicarla al problema de la concordancia en el sistema aristotélico. "Decir que es lo que no es, o que no es lo que es, es lo falso; y decir que es lo que es y que no es lo que no es, es lo verdadero" —reza la célebre definición del filósofo[11]. Pero el paralelismo entre pensar y ser, que de este modo se establece como criterio de la verdad, sólo es aplicable al conocimiento de las cosas que admiten división y composición mentales, es decir, al de aquéllas sobre las cuales hacemos un acto de afirmación o negación. Con respecto a las otras —datos de la percepción y esencias simples e indivisas que se confunden con el entendimiento— el error no es posible, y la verdad es identidad. Por eso, se hace necesaria la reformulación delimitativa de la anterior definición y es el propio Aristóteles quien nos la procura: "posee la verdad quien piensa como separado lo que está separado y como compuesto lo que es compuesto, en tanto que se halla en el error quien piensa lo contrario de lo que las cosas son"[12]. La verdad queda así determinada en forma inequívoca como carácter del juicio, y en relación con un estado real de cosas que trasciende ontológicamente al pensamiento. El juicio es verdadero en cuanto sus elementos

[10] Aristóteles, *Metafísica*, VI (1027 b, 25); XI (1065 a, 22).
[11] Aristóteles, *Metafísica*, IV (1011 b, 25).
[12] Aristóteles, *Metafísica*, IX (1051 b, 2); *De la interpretación* (16 a, 12).

—sujeto y predicado— se conjugan mediante la afirmación y la negación, por modo similar a como los elementos de la realidad —por ejemplo, la cosa y su propiedad— se conjugan entre sí por agregación o separación[13].

4. *Estructura y concordancia de la proposición*

4.1 Tal es el alcance estricto con que Aristóteles da cabida en su concepción del conocimiento a la idea de correspondencia o concordancia. No se trata, pues, de que el enunciado verdadero "copie" o "reproduzca" lo real, sin más, sino que transcriba la relación entre sus elementos; de esta manera, si reducimos el juicio al modelo atributivo, la relación predicativo-afirmativa *S es P* expresará lógicamente, transcribirá al *logos*, la relación de *inherencia* entre la sustancia y su atributo. Se trata, pues, de una equivalencia de estructura, en el sentido general apuntado por Joachim al caracterizar la verdad del juicio en la doctrina de la correspondencia: "mi juicio es verdadero... si, como una totalidad de partes, exhibe una estructura interna idéntica a la estructura interna del factor "real", o de algún todo subordinado dentro de ese factor"[14].

Una estructura es, en realidad, un sistema de relaciones entre los elementos de un todo cuya unidad —ya funcional, ya topográficamente considerada— determina el carácter propio de cada elemento como miembro del conjunto, y es ella misma dependiente de ese sistema de relaciones. Así, hablamos de la estructura del organismo vivo, en cuanto sus elementos (células, tejidos, órganos) constituyen un sistema de relaciones tanto funcionales (fisiológicas) como topográficas (anatómicas), que hacen del conjunto una unidad, de la cual dichos elementos reciben, a su vez, el carácter que les pertenece dentro del organismo. Así también, aunque en un sentido topográfico o estático (que no excluye, sin embargo, toda relación funcional), un mapa es una estructura. Sus líneas, puntos, colores y figuras forman un sistema de relaciones que da a cada uno de esos elementos un carácter específico en el conjunto y determina la unidad que en cuanto mapa le pertenece. Tratándose de la proposición, que dentro de la perspectiva aristotélica aparece como una síntesis de conceptos, consideramos

[13] Aristóteles, *Metafísica*, VI (1027 b, 20).

[14] Harold H. Joachim, *The nature of truth*, I, § 8. (Second Edit. Oxford University Press, London, 1939, p. 24).

haberlas con una estructura en cuanto dichos conceptos no se hallan sólo adjuntos, sino relacionados por manera tal, que cada uno tiene su índole propia como miembro de la síntesis total, y ésta consiste en el sistema de aquellas relaciones.

4.2 Pero este análisis resulta insuficiente si no reparamos en la diferencia entre dos clases bien demarcadas de estructuras, que distinguiremos con los nombres de *estructuras cerradas* o inmanentes y *estructuras abiertas* o trascendentes. Un organismo vivo y un edificio son buenos ejemplos de las primeras. Lo propio de ellas es que las relaciones determinantes de la unidad del conjunto se agotan como relaciones internas de las partes que lo constituyen, y el sistema queda así plenamente definido. La estructura de un edificio no es sino el conjunto de las relaciones de posición, tensión, equilibrio de sus cimientos, pilares, cadenas, losas, vanos, vigas y demás elementos, sistema que, junto con determinar el lugar y función de cada uno de ellos en vista de la totalidad, hace también posible la unidad funcional de ésta. Lo mismo vale para la estructura biológica. Y no es óbice para lo dicho el que toda estructura real —precisa y ejemplarmente el organismo vivo— mantenga relaciones de acción y reacción con su medio, por lo cual no puede considerársele en estricto sentido como un sistema cerrado. Lo que aquí se señala como tal es el sistema de relaciones entre las partes, no aquel en que puede, además, entrar el conjunto orgánico de todas ellas. Aquél es, en efecto, cerrado o inmanente en cuanto la mera referencia y acciones y reacciones de unos elementos respecto a otros permite la descripción cabal de la estructura como tal.

Considérese lo que, en cambio, sucede con las estructuras de un mapa y un gráfico estadístico. Ninguna de ellas es tal estructura sino por la referencia de cada uno de sus elementos, de las relaciones entre ellos y, por tanto, de la unidad del todo, a las partes, relaciones internas y unidad de otra estructura. El mapa sólo es "mapa" en la medida en que, por ejemplo, ciertas rectas en él dibujadas *remiten* a otras imaginarias que cruzan de Norte a Sur y de Este a Oeste una determinada región de la Tierra, y en que ciertas figuras *indican* islas, y en que tal posición relativa de dos marcas *corresponde* a determinada posición relativa de dos ciudades, y en que, por fin, el conjunto mismo o la unidad del mapa *representa* el conjunto o unidad de una zona geográfica.

"Remitir", "indicar", "corresponder", "representar", expresan aquí lo mismo: el carácter abierto o trascendente de la estructura del caso. Los elementos son tales elementos, sus relaciones, tales relaciones, y la unidad así constituida, tal unidad, en cuanto pertenecen todos ellos a una estructura de relaciones superiores con otra estructura. A dicha *superestructura,* consistente en la relación de complemento de una estructura que se determina como tal al coordinarse con otra, la llamamos *sentido o función referencial.* Así, los elementos del mapa y el mapa mismo, los elementos del gráfico y el propio gráfico son las estructuras que son, en cuanto miembros de una relación referencial o de sentido con los elementos y la unidad de otras estructuras, —tal región geográfica y tal curso de fenómenos, respectivamente.

Si en lugar de las expresiones *estructura abierta* o *trascendente* empleáramos la de *estructura simbólica* para designar las de la especie aquí considerada, tendríamos otro buen recurso en nuestra nomenclatura. Al fin y al cabo es propio del símbolo poseer un sentido que consiste en referirse a y hasta sustituir un objeto distinto de él mismo. Sin embargo este nuevo nombre exige también precauciones, a que por suerte nos ayuda su composición lingüística. Toda estructura trascendente es simbólica, en cuanto, por el carácter referencial de sus elementos y de las relaciones entre ellos, se complementa con un significado. Pero no todo símbolo es una estructura, pues la que pertenece a su materialidad no funciona como símbolo *en cuanto estructura.* Por ejemplo, aunque la letra "o" tiene una estructura gráfica, ésta no opera simbólicamente *en cuanto estructura,* ya que no está destinada a referirse a una correspondiente estructura fonética del sonido "o". En forma análoga, tampoco la bandera es una *estructura* simbólica. Objeto material y estético, posee, a no dudar, estructura; pero ésta no es ella misma simbólica, porque no remite a otras correspondientes estructuras. La bandera significa una nación, por ejemplo, pero su referencia es amorfa: la nación no está estructuralmente significada.

Por eso, si hemos de llamar estructuras simbólicas a los sistemas referenciales, debemos pensar ante todo en su carácter estructural y en el hecho de que la estructura misma se determina como tal por su referencia a otra estructura.

¿En qué caso se encuentra la proposición? No es difícil reconocerlo: se trata de la estructura referencial o abierta por antonomasia. Reconocemos su esencia en el decir *que* y *lo que* algo

es, y tal decir consiste, ni más ni menos, en hacer funcionar referencialmente una estructura judicativa dada respecto a un estado actual o eventual de cosas. El *que* y el *lo que* dichos en la proposición son ese estado de cosas, y el hecho de ser remitida a ellos la estructura proposicional forma parte de su realidad como proposición, porque *sólo en virtud de esa referencia puede funcionar* como tal. No otra cosa significa, por lo demás, el carácter afirmativo que en forma igualmente esencial le pertenece. La afirmación y la negación tienen, en efecto, la muy importante propiedad de ser relaciones internas entre elementos de la estructura proposicional que, sin embargo, no se agotan dentro de ella, pues su sentido remite al estado eventual de cosas presupuesto por su pretensión de verdad. En *S es P*, por ejemplo, el predicado se afirma del sujeto, definiéndose así una relación precisa, que hace del enunciado una estructura. Mas, en sentido estricto, no es esa relación lo que en la proposición se dice: lo que se dice es que hay (o hubo, o habrá o quizás haya, etc.) una situación de ser, un estado de cosas —precisamente el que la proposición significa. Esta tiene, por eso, el doble carácter de una estructura abierta y simbólica, según el alcance que dimos más arriba a ambas expresiones: abierta, por cuanto sus partes y las relaciones entre ellas remiten, como tales partes y relaciones, a otra cosa, a las partes y relaciones de otra estructura, con la cual ella misma se encuentra en esa forma de relación que hemos llamado referencial; simbólica, en la medida en que la estructura misma cumple una función referencial: los elementos de la proposición y las relaciones entre ellos mientan el estado de cosas significado en virtud de la propia estructura que constituyen.

5. *La evasión lingüística del problema de la verdad*

5.1 Ahora bien, si conforme al analisis clásico la proposición verdadera dice que algo es, cuando es, y niega que algo sea, cuando no es —mientras que con la proposición falsa ocurre lo contrario—, su verdad consiste en que su estructura abierta y simbólica se cierra con el estado de cosas a que hace referencia y que mienta como significado. Ser verdad que *S es P* significa que existe una situación de ser, tal como la expresión *S es P* la significa o representa.

Esto confiere cierta apariencia de razón a la enseñanza lógico-positivista que, derivada de la concepción lingüística de la verdad

de Alfred Tarsky, sostiene que el predicado "verdadero" es superfluo. Tarsky, en efecto, había intentado prescindir de las incertidumbres y vaguedades psicológico-metafísicas asociadas al problema de la verdad, replanteándolo en términos estrictamente lingüísticos[15]. El antecedente filosófico general de su cometido lo ofrecían las concepciones de Moritz Schlick y Ludwig Wittgenstein respecto al significado del conocimiento y de la proposición. El primero había proclamado el carácter lingüístico del conocimiento en general y, por tanto, su función de correspondencia. Conocer era para él establecer una correspondencia entre los hechos del mundo y un sistema de símbolos unívocos. Para el segundo, la proposición "señala como están las cosas", "dice que están así", es la descripción lógica de lo real. Por eso, "entender una proposición significa saber cuál es el caso cuando es verdadera"[16]. Es fácil comprobar que con ello se reitera la vieja enseñanza aristotélica sobre el sentido del decir proposicional y sobre la concordancia entre la estructura del juicio y la estructura de lo real.

Para Tarsky se trata de dar una expresión más rigurosa a esta doctrina, definiendo el concepto de la verdad a partir de su función de predicado dentro de un lenguaje. Así entendido, el problema se torna asaz preciso, pues definir la noción de verdad equivale a formular una regla lingüística para facilitar la deducción de las sentencias que dentro de un lenguaje dado atribuyen el predicado "verdadero" a determinadas sentencias. Ahora bien, dichas sentencias, en conformidad a la doctrina de la correspondencia, son verdaderas cuando expresan *lo que es el caso,* esto es, cuando acaece el hecho a que se refieren. Así, el dicho "la Tierra gira en torno al Sol" es verdadero si la Tierra gira en torno al Sol. Se trata, según se ve, de la equivalencia entre una sentencia o frase y una proposición, según la fórmula general "p" *es verdadera* $\equiv p$, que significa "p" *es verdadera si y solo si* p[17].

Es fácil darse cuenta que, como ocurre con toda transcripción lingüística de los problemas filosóficos, la claridad terminológica y el rigor deductivo se pagan al precio de no avanzar un solo paso en

[15] Alfred Tarsky, *The semantic conception of truth* (en Readings in Philosophical Analysis, Edit. by H. Feigl and R. Sellars, Appleton N. Y., 1949).

[16] Ludwig Wittgensttein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.022-4.024.

[17] Las investigaciones de Tarsky son, por cierto, mucho más complicadas en su técnica de análisis y en sus resultados. Aquí nos limitamos a los elementos indispensables para valorarlas en función de nuestro enfoque del problema.

la inteligencia de los problemas concretos. Parece mucho decir, frente a la obra de lógico tan eminente como Tarsky. Pero nuestra observación se refiere, antes que a su tratamiento lógico —en realidad notable— del problema de la verdad, a las limitaciones del planteamiento lógico mismo. Este descansa en el supuesto de que el predicado "verdadero" no se refiere a la proposición, sino a la frase, esto es, a la organización de signos que la expresa dentro de un lenguaje dado: es, pues, como se ha sugerido,[18] propiedad de un objeto físico —la frase—, determinado por las reglas propias del universo lingüístico a que pertenece. Al hablar de la "verdad" en esta transcripción del problema, hablamos entonces de una característica de ciertas formaciones lingüísticas, de ciertos elementos de un lenguaje dado; para ello nos servimos de otro lenguaje, un lenguaje de grado superior o "metalenguaje" que, al referirse a las expresiones del otro, hace de éste un "lenguaje -objeto".[19] Los asertos relativos a la verdad de un decir cualquiera aparecen así como proposiciones semánticas de un metalenguaje que habla de otro lenguaje. Y como lo que de este lenguaje se dice se rige por la fórmula de equivalencia *"p" es verdadero* $\equiv p$, la expresión "es verdadero" resulta eliminable desde el punto de vista del conocimiento, pues lo que dice de "p" está ya dicho por p, su significado.

Todo esto, siendo sin duda muy útil en la tarea siempre necesaria de poner en descubierto los mecanismos de nuestras máquinas lógico-lingüísticas, resulta bastante estéril y superficial frente a los planteamientos filosóficos del problema de la verdad y a las formas que éste asume en la experiencia natural del conocimiento. Sin embargo, no ha dejado de entusiasmar a algunos filósofos, sobre todo en el campo del neopositivismo. El de Ayer es un ejemplo característico.

5.2 "Si decimos, por ejemplo —explica Ayer[20]-, que la proposición 'la Reina Ana ha muerto' es verdadera, todo lo que estamos diciendo es que la Reina Ana ha muerto. En forma semejante, cuando alguien dice que la proposición 'Oxford es la

[18] A. Pap, op. cit. III, 21 (Ed. cit. p. 85).

[19] "En el caso de dos lenguajes, L_1 y L_2, L_2 es un meta-lenguaje con respecto a L_1, si y solamente si las expresiones que se usan en L_1 se mencionan en L_2". (Alfred Ayer. *La verdad,* Revista de Filosofía, Univ. de Chile, vol. II, N° 1, 1952, pp. 7-25).

[20] A. Ayer, *Language, truth and logic,* Ch. V (V. Gollancz Ltd. London, 1951, p. 88).

capital de Inglaterra' es falsa, todo lo que dice es que Oxford no es la capital de Inglaterra. Así, decir que una proposición es verdadera es lo mismo que afirmarla, y decir que es falsa es lo mismo que afirmar su contradictoria. Lo cual indica que los términos 'verdadero' y 'falso' no connotan cosa alguna, y sólo funcionan en la oración como signos de aseveración y denegación. Y en este caso carece de sentido pedir que se analice el concepto de 'verdad' ".

La apariencia de razón en este modo de ver proviene de que, en efecto, una proposición es verdadera sólo si hay un estado de cosas como el que ella significa. Sólo es verdadero el aserto "la Reina Ana ha muerto" si la Reina Ana ha muerto. Pero la conclusión de Ayer va más alla de eso, apoyándose en algunos paralogismos. Desde luego es un *quid pro quo*. El predicado "verdadero" es, a todas luces, superfluo cuando lo significamos ontológicamente de los objetos: ya tuvimos ocasión de mostrarlo con detenimiento[21]. No hay tal sentido ontológico de la verdad como pretenden algunas metafísicas irredimibles. Es ocioso decir que es verdadero *el hecho* de que la Reina Ana ha muerto: diciéndolo, claro está, sólo afirmamos lo acaecido, que es inmodificable por cualquiera predicación de verdad o falsedad. Hasta aquí, y si se expresara de este modo, podríamos acompañar a Ayer sin dificultad. Ello, sin embargo, no resulta posible porque, confundiendo el objeto significado (la situación de ser, mentada por el juicio) con el acto y los instrumentos de la significación (el pensamiento y la proposición), Ayer declara superfluo el predicado de verdad utilizado epistemológicamente respecto a estos últimos. Si, en efecto, es superfluo llamar verdadero al *hecho* de que la Reina Ana ha muerto, no lo es llamar verdadero al *pensamiento* de ese hecho, a la proposición que lo significa como cosa real. Porque al llamarlo así declaramos cumplida la pretensión representativa del enunciado, cerrada su apertura relacional mediante el hecho por ella mentado: que la proposición es verdadera significa sin dificultad que existe, a una con ella, el estado de cosas que ella representa. Pero una pequeña desviación de su compás semántico lleva a Ayer a un magno *quid pro quo*: "Cuando se dice que la proposición 'la Reina Ana ha muerto' es verdadera, todo lo que decimos es la Reina Ana ha muerto". El desliz es sutil, pero grave: el irónico "todo lo que decimos" sugiere que el aserto de verdad es una suerte de tautología, y que la expresión *la Reina Ana ha muerto*

[21] Supra, II parte, cap. X.

cumple en ambos lugares del contexto la misma función. Pero no es así: en el primer caso es la proposición en sentido estricto, y como tal significa intelectiva y simbólicamente —"la Reina Ana ha muerto"— el hecho de esa muerte, la situación de ser que, no teniendo otro recurso de expresión, describimos en el segundo caso diciendo también la Reina Ana ha muerto. Y, claro, al afirmar que "la proposición 'la Reina Ana ha muerto' es verdadera", lo que hacemos es afirmar que la Reina Ana ha muerto, es decir, que existe el hecho significado. Por eso, la expresión "verdad", que es superflua respecto al *hecho* de que haya muerto la Reina Ana, puede afirmarse con pleno sentido epistemológico de la proposición que lo significa. Al hacerlo así, no nos limitamos a enunciar la proposición, sino que, instalándola en el contexto de los otros enunciados y experiencias, dentro del cual opera como conocimiento, abrimos el proceso que conduce a su verificación, a la aparición del estado de cosas que ella presupone y vicariamente anticipa.

Sólo en cuanto Ayer toma el hecho significado por el acto significante es que puede sostener que nada decimos de éste cuando afirmamos que es verdadero. Y, paralogismo sobre paralogismo: el concepto de la verdad, que el filósofo inglés cree posible eliminar mostrando que al afirmar el carácter verdadero de una proposición afirmamos la proposición misma ("la proposición 'la Reina Ana ha muerto' es verdadera" ≡ la Reina Ana ha muerto), está ya, con esa sola consideración, readmitido. Pues afirmar la proposición es remitirla a un estado de cosas distinto de su mera expresión y del acto de pensarla: ponerla en un contexto, en una relación funcional conforme a su sentido. Prescindamos —si ése es el gusto del filósofo analista— del giro "enunciado verdadero": mas con ello no logramos eliminar el hecho de que sea verdadero o falso el enunciado. No se ve cómo la verdad, siendo un modo de operar nuestro pensamiento en la situación concreta generada por su sentido y por el acto de pensarlo, se habría de identificar con el simple aserto, con un "mero signo de afirmación o negación". Decir "*p* es verdadera" es incuestionablemente un modo de afirmar "p". Pero en dicha afirmación va involucrado un sentido específico que nos lleva más allá de la proposición misma, y que es ni más ni menos que su pretensión de verdad. Para dilucidar ese sentido y comprender semejante pretensión, no es preciso, como parece temer Ayer, que hipostasiemos el término verdad y que busquemos una cualidad real, una relación real que le corresponda

como objeto. Las precauciones antimetafísicas son aquí del todo justificadas. Pero no lo son las supersticiones antimetafísicas de que están impregnadas las filosofías analítica y empírica, y que sólo constituyen una metafísica al revés. La verdad no es, sin duda, un ente real ni una propiedad real de los entes, pero es una relación funcional que pertenece a la proposición en cuanto se la considerar en el contexto de la experiencia cognoscitiva donde ocurre. La proposición, en cuanto pensada por alguien, "significa", y su significado surge dentro de una situación psicológica, lógica y práctica que determina su verdad o falsedad en los términos que de un modo todavía muy general hemos caracterizado como referencia simbólica a un estado de cosas, o situación de ser.

5.3 Con razón se ha podido objetar a Tarsky que el predicado "verdadero" tiene otras funciones que las psicológicas de persuasión y de énfasis, y que si en ciertos casos es eliminable, en otros cumple una tarea cognoscitiva. Desde el punto de vista lógico, Pap toca el trigémino de la doctrina cuando observa que si a partir de la equivalencia *"p" es verdadera si y sólo si p* se puede eliminar el término "verdadero" en sentencias como " 'La Luna es redonda' es verdadera", " 'El Sol tiene una temperatura elevada' es verdadera", etc., no ocurre lo mismo en las frases generales, como en el principio deductivo *ponendo ponens:* toda frase que se deduce de frases verdaderas es verdadera[22]. Es obvio que la fórmula *"p" es verdadera si y sólo si p* no nos sirve en este caso, y que la palabra *verdadero* se ha hecho imprescindible. Mas, ¿no es acaso susceptible de formalizarse el susodicho principio, haciéndolo decir $(p \wedge (p \supset q)) \supset q$, con prescindencia del término indeseable?[23]. El crítico no deja pasar tampoco este argumento, y observa: a) que para probar deductivamente esta última fórmula hay que recurrir al principio, y b) que las constantes lógicas "$\wedge$", "$\supset$" que en ella figuran, se interpretan con ayuda de los

[22]A. Pap, op. cit., II, 23 (Ed. cit., p. 90).

[23]Breve explicación para el lector no familiarizado con estos ingenios logísticos: *p* simboliza cualquiera sentencia afirmativa (verdadera); *q*, cualquiera sentencia que se deduzca de ella; $p \supset q$ (que se lee "si p, entonces q"), la relación de deducción de *q* a partir de *p*; el signo $\wedge$, la conjunción *y*, que expresa la afirmación concurrente de *p* y de $(p \supset q)$. En buenas cuentas, una manera calculística de decir que dada una proposición *p* y otra *q* que de ella se deduce, *q* es verdadera por la sola virtud de la relación deductiva.

conceptos "verdadero" y "falso", construyendo las correspondientes "tablas de verdad"[24].

Por correctas que sean estas y otras objeciones formales de que es pasible la noción semántica de la verdad, no afectan al fondo mismo de la cuestión. El asunto es en realidad más profundo y grave, porque toca a la inteligibilidad de la experiencia cognoscitiva. La fórmula de Tarsky no es aplicable al concepto de la verdad que ha preocupado tradicionalmente a los filósofos; Tarsky mismo no lo pretende, aunque da lugar al malentendido de no haber más problemas que el resuelto —si es resuelto— por esa fórmula. ¿Cuál es ese problema? Ya lo hemos visto: el de introducir los términos "verdad" y "falsedad" como predicados semánticos o términos del metalenguaje formalizado. La plena formalización no se consigue, como lo muestra la crítica de Pap y otros. Ocurre, sin embargo, que cuando en el lenguaje natural y en el de la Filosofía hablamos de "verdadero" y "falso", no nos referimos a signos, símbolos, frases —es decir, a cosas físicas—, aunque desde el punto de vista lógico-lingüístico pueda hacerse la correspondiente extrapolación. "Verdadero" o "falso" es nuestro pensar, lo que las frases significan, en buenas cuentas, la proposición, como Pap reconoce contra Tarsky. Hablamos y escribimos

[24]Otra pequeña ayuda al lector no iniciado en estos misterios: toda vez que pensamos conjuntivamente dos proposiciones, afirmando su verdad concurrente, nos servimos del termino "y", que los lógicos reemplazan por "$\wedge$" (a veces, como lo hace Pap, por "&", etc.). Ahora bien, si nos preguntamos qué significan "y", "$\wedge$", "&", en expresiones como "Hamlet habla y Horacio lo escucha", "$p \wedge q$", etc., contestamos operacionalmente mediante una "tabla de verdad", en donde se registran los valores de *verdad* (V) y de falsedad (F) que adquiere la afirmación molecular o compuesta, según los valores atribuidos a cada una de las proposiciones atómicas componentes. La tabla en cuestión es la siguiente:

p	q	p∧q
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

En las dos primeras columnas se han inscrito los valores posibles (verdad o falsedad) tanto de p como de q, y en la tercera, los valores que en cada caso corresponden a $p \wedge q$, esto es, al enlace conjuntivo de ambas proposiciones. Así, la primera línea dice que si tanto p como q (tanto *Hamlet habla* como *Horacio escucha*) son verdaderas, $p \wedge q$ *(Hamlet habla* y *Horacio escucha*) es verdadera; etc.

para significar, ya expresándonos, ya designando un estado extra-subjetivo de cosas ideales o reales. La frase como tal es un objeto, y predicar la verdad de los objetos —ya lo hemos demostrado— carece de sentido. Más aún: el que para efectos de formalización lingüística podamos establecer la equivalencia "*p*" *es verdadera* $\equiv p$, depende de que "p" (la frase) tenga una función significativa, de que pensemos *p*, de que haya una proposición. Y el haber una proposición no significa existir el ente abstracto *p* que, cumpliendo con su misión, estudian los lógicos. La proposición es, sin duda, un artificio ideal de que nos servimos, y es legítimo estudiarla en su ideal estructura, en la pureza formal que hace posible su función. Pero no olvidemos que dicha función es cognoscitiva y que el conocimiento es una situación concreta del hombre en su medio. La proposición encarna realmente en actos de creencia o de duda, de afirmación o negación, de conjetura y expectativa, de abstención y ejecución. Hay un artificio lógico, simbólicamente montado, y es *p*, un decir significativo que la Lógica estudia en su abstracta posibilidad de "decir" y "significar". Pero ocurre que esa abstracta posibilidad se nos da en la experiencia como realidad concreta de pensamiento: *p* es verdaderamente una *proposición*, el pensamiento de un sujeto, un acto de pretensión cognoscitiva que implica hallarse alguien en trato con el mundo. Y es en relación con esa pretensión y ese trato que surge el problema de la verdad. Por eso decíamos más arriba que el significado de la proposición, en cuanto pensamiento de alguien, surge dentro de una situación vivencial compleja, a la par psicológica, lógica y práctica, situación que determina su verdad o falsedad como relación de referencia simbólica y de expectativa respecto a un estado objetivo de cosas.

6. *La fallida eliminación heideggeriana de la relación de concordancia*

6.1 Pero ¿cómo hemos de caracterizar semejante relación de referencia? Ya se vieron las dificultades iniciales con que tropezamos si, guiados por el sentido común, hacemos de dicha relación un nexo de concordancia entre copia y modelo. Sin embargo, la doctrina aristotélica sobre correspondencia de estructuras no parece ofrecer análogas dificultades, sobre todo si, como se hace posible con el análisis de la propia idea de estructura,

eliminamos los vestigios de "identidad" y de "reduplicación" que tendemos a asociar al concepto de concordancia. Esos vestigios son en gran parte responsables del rechazo de que es objeto por parte de muchos filósofos, aun cuando no se la tome ya en los términos ingenuos del sentido común.

Así sucede, por ejemplo, con la concepción de Heidegger. La extensa exposición y comentarios que dedicamos a su teoría ontológica de la verdad pusieron ya a la vista los caracteres fundamentales de una doctrina que, desplazando el problema del plano lógico y epistemológico al ontológico, intenta una reforma capital de la teoría del conocimiento. Creemos haber puesto de relieve las insuficiencias del intento, a la par que su efectivo aporte al enriquecimiento de algunas perspectivas. Pero en lo fundamental, concluimos, la doctrina no consigue sacar el problema de sus quicios seculares, y obliga, a quien desee avanzar de verdad, a plantearlo una vez más dentro de las perspectivas de la misma tradición que Heidegger cree haber dejado a la zaga, apoyándose en una particular reinterpretación de las doctrinas griegas y, sobre todo, aristotélicas, de la verdad.

Uno de los elementos principales del replanteamiento heideggeriano es la crítica del concepto de concordancia, y el intento, si no de erradicarlo por entero, de eliminarlo como categoría primaria para la dilucidación de la idea y la experiencia de la verdad. Creemos factible mostrar, sin embargo, que al menos allí en donde puede llevarse a prueba su criterio —en el dominio de la proposición— Heidegger no consigue eliminar la relación de concordancia ni supeditarla a ninguna otra noción más radical y primaria, aunque —y esto es ya otra cosa— sí consigue poner en descubierto algunos insospechados aspectos de su naturaleza. No es posible, claro está, separar el tema del contexto más amplio y complejo de la teoría general de la verdad en que el filósofo la sitúa. Nos remitimos, pues, a él, en cuanto ya analizado en capítulos anteriores, limitándonos aquí sólo al problema de la concordancia.

6.2 La primera cuestión estriba en determinar qué sea eso de "concordancia", idea que "es sin duda muy general y vacua", aunque —según expresa admisión de Heidegger— "algo de justo tendrá cuando se mantiene sin perjuicio de las más heterogéneas exégesis del conocimiento. . ."[25]. Evidentemente se trata de una

[25] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 44, a (ed. cit., p. 247).

forma de relación, cosa que, sin embargo, nos ayuda poquísimo en la inteligencia de su concepto. Cuando decimos que nuestro saber y las cosas concuerdan, no queremos decir sólo que están relacionados: aludimos en todo caso a una suerte específica de relación. Ello es obvio —piensa Heidegger— si comparamos la relación entre el conocimiento y su objeto con la relación entre la señal y lo señalado. De éstos podemos decir que se relacionan —así el signo A y el sonido pertinente, el gesto de adiós y la intención de despedirse—, mas no que "concuerdan", en el sentido en que lo decimos de un concepto y de un enunciado respecto a sus objetos.

Pero si buscamos a partir de aquí el carácter específico de la relación de concordancia misma, verėmos que el término es equívoco. Hay, en opinión de Heidegger, cosas que concuerdan aunque no al modo de la concordancia significada por la definición de la verdad. Concuerdan, por ejemplo, las cosas que son en algún sentido iguales, como dos monedas de cinco marcos que colocamos en la mesa, y como las expresiones numéricas 6 y 16-10, que tienen el mismo valor. Mas no puede ser a este género de concordancia por igualdad a que se refiere la verdad material del enunciado. Supongamos el juicio "esta moneda es redonda"[26]. Ya no se trata de la concordancia entre dos cosas, sino entre una cosa y un enunciado, términos heterogéneos que es imposible poner en relación de igualdad o semejanza. "La moneda —explica el filósofo— es hecha de metal: el enunciado no es material en modo alguno; la moneda es redonda: el enunciado carece de todo carácter espacial; la moneda permite comprar un objeto: el enunciado no es jamás medio de pago; y, a pesar de todas las diferencias, el enunciado en cuestión concuerda, en tanto es verdadero, con la moneda...". El problema está ya planteado con tales consideraciones: ¿cómo pueden concordar, en qué género de comunidad coinciden, a través de qué se identifican dos términos tan diferentes como una proposición y una cosa? "¿Por respecto a qué concuerdan el *intellectus* y la *res?*".

Obsérvese que las ideas de *igualdad* y *concordancia* son aquí no sólo diferentes, sino además incompatibles. Porque si, en efecto, la concordancia propia del juicio verdadero fuese una relación de igualdad, el enunciado debiera devenir de algún modo su objeto —hacerse, por ejemplo, moneda o, siquiera, cosa espacial y re-

[26] M. Heidegger, *L'essence de la verité*, II (Ed. cit., p. 74).

donda—, con lo cual dejaría de ser enunciado y desaparecería la relación de concordancia o verdad, la cual supone que uno de los términos sea proposicional. En buenas cuentas, la posibilidad de la adecuación cognoscitiva implica la heterogeneidad de los elementos relacionados. ¿Cómo es esto posible? Para Heidegger no cabe duda: la de concordancia no es una categoría primaria de la comprensión del conocimiento, y se halla por entero supeditada al problema metafísico del ser del conocimiento mismo. La concordancia es sólo la forma genérica de reconocer la relación entre el ser del enunciado y el ser de la cosa. Lo específico de dicha relación está —eliminada la noción de identidad o igualdad— en el carácter de la relación *tal como*. El enunciado expresa *lo que* el objeto es, lo piensa *tal como* es. Relación del todo peculiar al conocimiento, que en opinión de Heidegger sólo puede ser comprendida como un modo también peculiar de ser. Porque, en efecto, este *tal como* que enlaza la proposición y aquello sobre lo cual ella juzga, implica una forma de ser, la forma de ser de una relación entre el contenido ideal del juicio y el objeto pensado. Mas, ¿qué forma de ser es ésa? La relación de concordancia "está ahí" —según el decir característico de Heidegger— como "están ahí" el contenido del juicio y el ente juzgado;pero ¿cómo está?; ¿qué quiere decir ontológicamente que la relación *tal como* "está ahí" en cuanto ser? En verdad éste es el género de preguntas cargadas de promesas, que a menudo llevan en Metafísica a respuestas decepcionantes. Lo que Heidegger va a decirnos es un típico *piétiner sur place*. La idea de concordancia le parece vacua, y para reemplazarla por otra más rica se pregunta por el "modo de ser" de esa relación, en buenas cuentas, por "la forma de ser del conocer mismo". Y esta forma es la de un "ser relativamente a": la proposición mienta algo, y este mentar suyo es su ser peculiar. Ya lo habíamos visto al examinar la doctrina heideggeriana en su conjunto: si alguien formula un juicio sobre un objeto no dado actualmente en la percepción (recuérdese el ejemplo: "el cuadro colgado en la pared está torcido"), crea con ello un ente proposicional cuya entidad consiste en "ser una estructura mentante del ente juzgado". Con ello, nuestro pensador da el problema por resuelto, pues el "ser relativamente a" del enunciado haría de la concordancia una relación peculiar de "pre-sentación", por la cual algo se hace presente en su propio ser, se "descubre a la mirada". "El enunciado relativo a la moneda 'se' relaciona con esa cosa —escribe

Heidegger— en tanto que la apresenta... El enunciado *apresentativo* en lo que dice de la cosa *apresentada* la expresa *tal como* ella es. El *tal como* concierne a la apresentación y lo que ella apresenta. Apresentar significa aquí, apartando todos los prejuicios 'psicologistas' y 'epistemológicos', el hecho de dejar surgir la cosa ante nosotros en cuanto objeto"[27]. De igual manera, verificar una proposición no significaría constatar una concordancia, sino comprobar "*que* el ente *es* el mismo ente que estaba mentado en la proposición"; "lo verificado es que el 'ser profiriendo una proposición relativa al *objeto* de la proposición' es un mostrar el ente; lo verificado es *que* tal ser (el de la proposición) *descubre* al ente relativamente al cual es"[28].

6.3 *Piétiner sur place*, dijimos, pues en verdad no hemos avanzado mucho. Sólo una regla de transformación lingüística nos permite reemplazar los términos "concordancia" y "adecuación" por las expresiones "ser relativamente a" y "relación *tal como*", sin que hayamos eliminado o resuelto en nuevos conceptos lo significado por aquéllos. El "ser relativamente a" de la proposición es un concepto tan menesteroso de análisis como el de "concordancia", y tanta insuficiencia intuitiva hay en uno como en otro; lo propio sucede con la idea de una "relación *tal como*". El enunciado expresa el *tal como*, lo que el objeto es: en otras palabras, le es adecuado o concuerda con él. El problema surgía al preguntarnos a qué identidad podía referirse la concordancia entre el juicio y la cosa juzgada. Mas no parece que las nociones de "ser relativamente a" y de "relación *tal como*" constituyan respuestas pertinentes: de hecho, frente a ellas, podemos insistir con la misma pregunta. Y porque así ocurre, la doctrina de Heidegger viene a parar, en definitiva, a un concepto de identidad, el mismo que, por parecer absurdo, llevaba a poner en entredicho la idea de concordancia. En efecto, el filósofo germano acaba diciéndonos que la proposición es verdadera en cuanto el objeto por

[27]M. Heidegger, *De l'essence de la verité,* II (Ed. cit. p. 76). El traductor francés advierte que el verbo *apresentar* que él emplea traduce el verbo alemán *vorstellen* que, aunque significa comúnmente *representar*, Heidegger quiere hacer valer en su sentido etimológico de *vor-stellen,* "situar delante", "presentar ante", etc. Pero el neologismo parece innecesario. *Vorstellen* tiene también la significación común de *presentar*, cuya composición etimológica es idéntica a la de su equivalente alemán.

[28]M. Heidegger, *Ser y tiempo*, 44, a (Ed. cit., p. 250).

ella mentado es el mismo ente que es, es decir, en cuanto ella deja surgir ante nosotros la cosa, la única y misma cosa que es.

No parece que este nuevo lenguaje represente un progreso respecto al de la concordancia, excepto porque define expresamente a esta última noción, asimilándola a una comunidad o identidad de objeto, según fórmula que podría enunciarse así: la proposición verdadera concuerda con su objeto en cuanto, mentándolo, lo deja surgir ante nuestra mirada. Pero esta aclaración relativa resulta, a la postre, fallida. El análisis a que sometimos en un capítulo anterior la idea heideggeriana del surgimiento de la cosa misma en la proposición, nos mostró su insuficiencia. El carácter simbólico, sintético y representativo del juicio hacen por principio imposible que el objeto pueda ofrecerse por si mismo y hacerse presente en él. Que el objeto mentado y el objeto real coincidan en uno solo, puede comprenderse como especificación de la idea de concordancia, aunque no constituye aclaración suficiente de ella. Pero es del todo incomprensible, a partir de la experiencia y de la inteligencia esencial de la proposición, ver en ésta la "apresentación" o acto de mostrar y descubrir el ente, cuando con ella ocurre justo lo contrario: el ente es conjeturado, pensado, juzgado en cuanto ausente, y juzgarlo implica reconstruirlo y anunciarlo en vistas de una eventual presencia; producida ésta, sale el objeto del dominio de la proposición.

7. *Concordancia y coherencia: la falacia ontologista en el idealismo de Joachim*

7.1 Las mayores dificultades opuestas a la doctrina de la adecuación provienen del idealismo. Ya vimos cómo destruye Berkeley las bases realistas en que se apoya la noción de concordancia sustentada por el sentido común. ¿Qué podría significar que el pensamiento y lo real "concuerden", si lo real mismo se hace impensable, transmutándose en meras palabras, al prescindir de sus cualidades perceptibles, esto es, de su traducción por el pensamiento? Es imposible conferir sentido alguno a mi idea de una guinda si no es por medio de las propiedades, todas de registro mental, que permiten el uso consistente de esa palabra: cierta forma, cierto color, un sabor y un olor determinados. Y tiene hasta este punto razón el idealista. No podemos salir de la experiencia pensante de las cosas, ni siquiera para considerarlas con

independencia de todo pensamiento: pues en este caso la cosa misma se disipa, carente de cualidades, y lo que deja como residuo —la incógnita aseidad— es todavía un pensamiento, aunque vacío. Para que la verdad pueda ser definida como correspondencia entre dos elementos, es menester que uno y otro aparezcan en la conciencia que la define: la existencia y consistencia de dichos elementos, al par que el hecho de corresponderse, han de ser experiencias de un ser pensante. En lo cual no habría mayor problema si no fuera que la correspondencia de que hablamos al definir la verdad es la del *pensamiento* y las *cosas*, la de las *ideas* y los *hechos*, términos que dislocan la situación por completo. *Idea* y *hecho*, *pensamiento* y *cosa* son nociones contrapuestas en función del dominio mental y extra-mental en que se las radica. El pensamiento y la idea "residen" en la conciencia, son entes mentales; la cosa y el hecho están fuera de ella, son entes reales. Pero si en la relación de conocimiento hay correspondencia entre ellos, lo real ha de hacerse presente como tal en la conciencia: de otro modo no podría comparársele con su idea; por otra parte, la idea misma ha de ser primero real para ser algo que corresponda a la cosa. ¿Cómo, pues, distinguir lo pensado y lo real en la relación de concordancia? Tal es la forma que asume una de las objeciones principales del idealismo contra el concepto de la verdad como adecuación.

Bradley y Joachim son los filósofos idealistas que han ahondado más penetrantemente en el problema, siguiendo las rutas abiertas por Berkeley y Hegel. Los análisis de Joachim, por ejemplo, dejan dicho todo cuanto el idealismo tiene que decir respecto a la aludida imposibilidad de separar y de hacer inteligibles por sí lo mental y lo extra-mental como factores del conocimiento. "Uno de los factores —explica Joachim— es en algún preeminente sentido, 'mental', y el otro es de algún modo definido, 'real'. Sin embargo, ambos son sin duda 'mentales', como son también, sin disputa, 'reales'. ¿Qué sentido preciso daremos entonces a lo 'mental' y 'real' de los factores, para poder reconciliar estas exigencias aparentemente conflictivas?"[29].

Hay, por cierto, respuestas que abandonando las concepciones en extremo acríticas del sentido común, permiten salvar en apariencia la noción de concordancia, a expensas del realismo que en su origen la acompaña. Admitido el caráter mental de los

[29] Harold Joachim, *The nature of truth*, I, 6; III, 23 (ed. cit., pp. 19 y 69).

factores comparecientes en la relación cognoscitiva, puede sostenerse, no sin fundamentos, que ambos se distinguen por su modo específico de hallarse en la conciencia. El primero, lo que llamamos "realidad", comparece en forma de "experiencia", de vivencia más o menos confusa, de difuso sentimiento, pero con los caracteres de mundo impersonal y común que rodea a todos los humanos. El segundo factor, en cambio, comparece bajo la forma de actividad intelectual, que se traduce en juicios y razonamientos relativos al primero, operaciones reflexivas de generalización, abstracción, análisis, síntesis, inferencia, que, intentando reproducir las relaciones estructurales internas de la experiencia de lo real, se confunde con mi propia actividad y lleva la marca indeleble de lo esencialmente subjetivo e ideacional. La correspondencia buscada por el conocimiento consistiría —dentro del ámbito de manifestación mental reconocido a ambos elementos— en la identidad de estructura de la "experiencia de lo real" y del pensamiento reflexivo que versa sobre ella. De esta manera, sin poner como patrón regulador del modelo cognoscitivo a lo real en su incógnita mismidad —grave escollo para toda concepción de la verdad como concordancia— se conserva su trascendencia. En efecto, el factor real, aun en sus manifestaciones a través de la conciencia, es lo mostrenco, universal y objetivo, que ha de dar la regla y medida a su contraparte subjetiva en el pensamiento.

Pero la doctrina así reexpuesta encuentra todavía obstáculos en el análisis de Joachim. Observa éste, en primer lugar, cuán ambivalentes son las categorías al parecer unívocas de lo personal y lo universal, de lo subjetivo y objetivo como base para distinguir entre el mundo del pensamiento y el de las cosas. La llamada realidad no es un contorno impersonal y común de nuestras vidas individuales. Al contrario, puesto que entra en la experiencia de cada cual, asume las características individuales de ésta y queda parcialmente subjetivizada. Tampoco el pensamiento reflexivo es, por su parte, algo en estricto sentido individual. El hecho de que sea comunicable y compartido (y, agreguemos, de que pueda dar lugar a algo tan impersonal y objetivo como el universo del discurso) nos muestra, según Joachim, la ambivalencia con que también operan aquí las referidas categorías.

7.2 Eso por lo tocante a la distinción entre la objetividad de lo real y la subjetividad de lo intelectivo. En cuanto a la posibilidad de

que el pensamiento y la experiencia concuerden por identidad de estructura o, como precisa Joachim, que el juicio "repita en su organización interna la estructura del factor 'real' o de algún todo subordinado dentro de él"[30], la crítica idealista es aún más terminante, aunque no por ello más decisiva. Semejante identidad de estructura es inconcebible —piensa el filósofo inglés. No puede, en su opinión, haber estructuras —es decir, esquemas de relación— idénticas, allí donde hay elementos y conjuntos diferentes. Una relación es para él función de los elementos que relaciona; una forma, función de los contenidos a que se aplica. Ello haría imposible separar los elementos de las relaciones que los ligan: ni aquéllos ni éstas serían ya los mismos que eran mientras se les tomaba en la unidad del todo. Mal podría reconocerse una identidad de forma o estructura entre la experiencia inmediata y la experiencia reflexiva (pensamiento) de lo real. Las relaciones, separadas de sus respectivos contextos y así reconocidas como iguales, no serían ya ni las que presiden la unidad de lo real ni las que dan su unidad al pensamiento. Sería, por ello, inútil que la teoría de la concordancia abandonara su realismo para salvar en el seno de la propia conciencia la dualidad pensamiento-experiencia, sujeto-objeto que va implícita en su noción capital. Porque es precisamente esa dualidad lo que el idealista rechaza. Puede admitirla como hipótesis de trabajo, como noción auxiliar dentro de una perspectiva mayor, y aun como expresión de una verdad parcial, mas no como base para una inteligencia radical del conocimiento. Ya habían aparecido algunos fundamentos de este rechazo en la anterior recensión de las ideas de Joachim. En definitiva, toda consideración abstracta de partes, elementos, relaciones, y toda distinción que no se anule en el seno de un todo concreto que le dé sentido y la absorba, es para este pensador un artificio que falsifica lo real y conduce al puro sinsentido.

7.3 No es mucho, sin embargo, el sentido que hacen por su parte estos escrúpulos y la metafísica a que conducen. Pero el tema ha de ser aquí soslayado para no perder de vista el de la verdad, que más propiamente nos incumbe. Así y todo, algo nos permite decir el hecho de que las referidas conclusiones idealistas sean función de cierta tesis sobre el conocimiento, a la que, por supuesto, hemos de atender con mayor atención. Joachim la designa como

[30] H. Joachim, op. cit., I, 9 (p. 25).

doctrina de la coherencia, con nombre ya reconocido, pero que con él adquiere un sentido más amplio y más rico, como también más problemático que el tradicional.

Las siguientes fórmulas textuales dan cuenta de su contenido doctrinario: "Es verdadero todo lo que puede ser concebido. . . ; 'concebir' significa para nosotros pensar algo clara y lógicamente, mantener juntos muchos elementos en un nexo exigido por sus diversos contenidos. Y ser 'concebible' significa ser un 'todo significativo', un todo con sentido para el pensamiento". "La verdad en su naturaleza esencial es esa coherencia sistemática que es característica de un todo significativo. Un 'todo significativo' es una experiencia individual organizada, auto-realizante y auto-realizada (self-fulfilling and self-fulfilled). Su organización *es* el proceso de su auto-realización, y la manifestación concreta de su individualidad. . . La verdad es este proceso. . . y es este mismo el que la teoría apunta como 'coherencia sistemática' "[31].

Sobre este cañamazo de fibras hegelianas (y leibnizianas) se despliega el atrayente aunque difuso dibujo de la teoría. Las nociones de totalidad, concreción, individualidad, proceso, auto-suficiencia, son aquí dominantes. Todas forman el reverso positivo de la idea negativa a partir de la cual polemiza la doctrina: la idea según la cual es un artificio que destruye la unidad concreta de lo real, concebir por separado y reunir después mediante relaciones externas, la experiencia de las cosas y las cosas mismas que en ella experimentamos. Sólo en virtud de dicha separación se nos ocurre entender la verdad como correspondencia y atribuir verdad cabal y definitiva a una proposición, tomada por sí misma y aislada de su objeto, también por sí y aisladamente considerado. Pero ello es imposible, sostiene Joachim. No hay enunciado, científico o de sentido común, general o de percepción, que sea completa y absolutamente verdadero. La verdad de un juicio es la verdad de un sistema de conocimientos al cual ha de pertenecer para tener algún sentido. Ningún aserto, cualquiera sea su naturaleza, constituye una verdad plenaria si se le toma en sí mismo y fuera del contexto de un discurso implícito y explicitable. Más aún: pensado fuera de ese contexto que lo hace verdadero, su sentido se contrae y su verdad empequeñece. "Para el niño que aprende las tablas de multiplicar, $3^2 = 9$ posee con probabilidad un *minimum* de sentido... Mas para el matemático $3^2 = 9$ es

[31] H. Joachim, op. cit., Ch. III, 22 y 26 (pp. 66 y 76).

quizás un símbolo taquigráfico que compendia la totalidad de la ciencia aritmética a la sazón conocida"[32]. Todo enunciado científico deriva su sentido del conjunto de los conocimientos en que se expresa en cada momento la Ciencia; su verdad es, pues, la verdad total de un sistema.

Lo propio ocurre con los juicios no pertenecientes al dominio de la Ciencia, por ejemplo, con los juicios de percepción. A la comprensión y a la índole verdadera de éstos correspondería también, según Joachim, un trasfondo implícito de conocimientos y su articulación en un sistema coherente de otros enunciados. Lo absoluto y real que hay en la determinación espacio-temporal de un hecho concreto, como en la certeza de que "este árbol es verde", es la expresión de lo absoluto y real que hay en la serie total de los hechos, en el proceso universal del mundo. Es, pues, esta verdad del contexto máximo la que de imperfecta manera se expresa en el carácter de verdadero atribuible al enunciado en sí mismo.

Por eso, toda proposición sería el enunciado potencial (aserto abreviado, dice Joachim) de un sentido que sólo puede hallar completa expresión a través de un sistema de conocimientos. Pero tampoco hay sistema alguno, ni siquiera el de la Ciencia y la Filosofía, que pueda ser completo. Con el sistema sucede lo que con el juicio aislado: remite también al contexto mayor —esta vez máximo— del sistema total de los conocimientos. Y claro, un sistema semejante sólo puede ser un ideal, el desenlace límite de la evolución del saber, que se identificaría también con una experiencia ideal, con *el* todo único, individual, inclusive de los todos parciales que forman el saber real de cada individuo, de cada ciencia, de cada momento histórico. Experiencia ideal o todo único que, en buenas cuentas, sería la totalidad concreta de la experiencia, una experiencia individual organizada, auto-realizante y auto-realizada, significativa, por sí misma y, como tal, inconfundible con ninguna experiencia real del hombre[33]. Tal sería propiamente la verdad: el proceso mismo del Universo que pugna por auto-realizarse en cada momento de verdad relativa y parcial del enunciado separado y del sistema de conocimientos que da sentido a tal enunciado. Ningún juicio particular, ni ningún orden del saber posee desde este punto de vista (que es el

[32]H. Joachim, op. cit., III, 33.
[33]H. Joachim, op. cit., III, 27.

punto de vista del proceso total de la realidad) verdad o significado por sí mismo. Así, "aunque 3 × 3 son 9 y siguen siendo inalterablemente nueve, el sentido de este juicio —*y, por tanto, su verdad*— depende de la totalidad del sistema numérico, y, en definitiva, de la índole del Universo dentro del cual el sistema numérico es materia necesaria del pensamiento humano" .

7.4 La teoría de la verdad como coherencia desemboca de este modo en una teoría de la realidad: la coherencia del conocimiento es la coherencia del proceso de lo real. Nos hallamos otra vez en plena concepción ontológica de la verdad, y en medio de los problemas que suscita y deja sin resolver. Y, como suele ocurrir con este tipo de doctrina, el filósofo se nos va por la tangente. Joachim comienza preguntándose con nosotros qué significa conocer y qué quiere decirse cuando se predica la verdad de un enunciado. Pero al cabo de sus pesquisas nos encontramos con un "todo significativo" o *experiencia ideal*, una experiencia que no es la de ningún sujeto, que no ocurre en parte alguna ni en tiempo determinado, y que con nada se relaciona excepto consigo misma[34]. Lo que semejante fantasmal "experiencia" pueda significar podemos abandonarlo a la imaginación metafísica del lector; el propio Joachim duda sobre la adecuación del nombre "experiencia" usado en esta coyuntura. Aquí nos incumbe observar, más bien, como el problema original ha quedado atrás, desplazado por una respuesta que ya no corresponde a lo preguntado. Inquiríamos por la verdad de nuestros pensamientos, o mejor, por lo que significa ser verdadero un pensamiento, y el filósofo nos dice que lo real *es* de tal y cual manera, que un sentido se cumple en el proceso de lo real, etc. El problema epistemológico ha hecho mutis y su lugar lo usurpa el problema ontológico. Un espíritu irritable podría hacer acusación —por cierto injusta, pero explicable— de subterfugio teórico. Desde luego, la *falacia ontologista* que hemos definido en capítulos anteriores, domina todo el análisis de Joachim. El acto de conocer y la verdad del conocimiento le resultan incomprensibles por sí en cuanto no se identifican con el ser del objeto, en cuanto conocer algo no consiste en *serlo*. De ahí la negativa a considerar epistemológicamente esencial la dualidad del sujeto y del objeto, y el intento de subordinarla a la dialéctica de la realidad, dentro de la cual se convierte en algo secundario, si no en pura ilusión.

[34]H. Joachim, op. cit., III, 29.

Pero claro, la falacia ontologista no es un simple paralogismo. Se apoya en observaciones certeras y no carece de buenas excusas lógicas. Es efectivo que, según nosotros mismos hemos considerado, todo juicio remite al contexto de otros juicios y de otras experiencias, por modo tal que pensar algo y ser verdadero lo pensado significan una cierta coherencia, esto es, una inserción del pensamiento en el proceso del pensar y vivir. En todo pensar hay siempre memoria y expectativa, recuerdo y anticipación. Por eso hemos insistido en que "representa", y en que, representando, realiza exhaustiva, absolutamente las posibilidades del conocimiento, sin residuos que justifiquen ningún género de melancolías ni frustraciones metafísicas. Esas frustraciones sólo pueden provenir de la insatisfacción de nuestro anhelo de *ser*: como somos esto y no aquello, aquí y no allí, ahora y no entonces, estamos condenados a la inevitable precariedad óntica que tanto han estudiado y maldecido los filósofos existencialistas. Pero no confundamos esto con una limitación de la experiencia cognoscitiva. *Ser* y *conocer,* hemos visto, son términos antagónicos y dimensiones heterogéneas de la experiencia: el *ser* como tal no "puede" conocerse, esto es, no tiene sentido conocer el ser, aunque lo tenga conocer *que* y *lo que* algo es. Más aún, sólo en la medida en que no *somos* lo que algo es, lo conocemos, pues conocer es hallarse nuestro ser en cierta específica relación con *lo otro*, justo con el ser que él no es. Por eso, la queja de Joachim respecto al carácter de "adjetivo flotante", de mera sombra que tiene la verdad concebida como relación entre el conocedor y su objeto, es absurda. Podemos llamar adjetivo o sombra a dicha relación, si se insiste, puesto que conociendo, y justo para que podamos conocer, no *somos* el objeto, no nos embotamos en él, no nos petrificamos al conocer la piedra ni nos bestializamos al conocer el animal. El absurdo es el de la *falacia ontologista*, que impide comprender el conocimiento *qua* conocimiento y lo convierte en una experiencia melancólica, en nostalgia de patrias perdidas, a lo Platón; en anhelo de experiencias ideales, a lo Joachim. La obra de este autor está traspasada de extremo a extremo por la obsesión de la "verdad completa", que es otra forma de la falacia ontologista. Ningún juicio, ninguna ciencia, ninguna experiencia humana le ofrece la "verdad completa". Eliminando la falacia, ello se comprende y no da lugar a problema alguno. La verdad completa sería el conjunto de todas las relaciones posibles de todo posible sujeto con toda realidad: un ideal de gula cognos-

citiva que no tiene sentido para la vida humana, aunque es teóricamente definible. Pero nuestro autor, cogido en la trampa ontologista, lo concibe como la verdad misma, que nunca surge en el conocimiento, porque no se trata de una cualidad de éste, sino de la propia realidad, de lo existente. Todo juzgar, representarse, conocer, le parece precario y relativamente "falso", en cuanto es algo "referido a la realidad y no la realidad sustancial en sí misma y en su auto-realización (self-fulfillment)" . Y, claro, ni siquiera un sistema coherente de conocimientos puede ser "verdadero" en el sentido de semejante noción de coherencia, porque no se sustenta ni completa por sí mismo, y porque "deja afuera la sólida realidad"[35]. En buenas cuentas, porque el sujeto que de este modo conoce no *es* él mismo lo conocido, porque en el acto de conocer el fuego, no ardo ni me consumo yo con él. No puede haber expresión más extrema e inequívoca de la *falacia ontologista.*

8. *Conclusión*

8.1 Valía la pena detenerse en estas críticas metafísicas de la noción de concordancia. Ahora tenemos despejado el camino para proseguir en demanda de respuesta a la pregunta que dejáramos formulada al rechazar la disolución semántica del problema de la verdad. ¿Cómo hemos de caracterizar —preguntábamos— la relación referencial de la proposición con el estado objetivo de cosas por ella significado?[36].

No escapará, sin duda, al lector atento, que estamos reformulando así la pregunta ¿qué es la *verdad*? o ¿qué significa *verdadero?*, aunque con una modificación importante: la pregunta se plantea ahora con referencia expresa a un círculo mayor de problemas y respecto a un contexto definido de presupuestos. El círculo más amplio de problemas es el del *conocimiento* en general, y los presupuestos son relativos a la proposición y al oficio que cumple como instrumento de operaciones cognoscitivas de un sujeto frente al mundo. Veamos esto con más cuidado.

Todas las disquisiciones y averiguaciones del presente libro se apoyan en una enseñanza que ha aparecido varias veces, ora

[35] H. Joachim, op. cit., III, 43 (ed. cit., p. 117).
[36] Supra, XI, 6.

como simple supuesto, ora como tesis a medias demostrada. Dicha enseñanza, reducida a los términos más simples posibles, se refiere a lo que hemos llamado el *carácter fásico de la experiencia*, y dice así: el mundo o realidad a que pertenece la existencia humana se muestra ante ella por contactos tangenciales o apariciones de tracto sucesivo; es decir, que la experiencia de lo real es episódica; lo real como totalidad y actualidad (propiedades requeridas por su concepto) es una representación temporalizada de la conciencia, y, por consiguiente, una reconstrucción y una anticipación; el presente mismo, en que el contacto o experiencia de lo real se verifica, es un espesor de realidad ambigua, en que lo reconstruido y proyectado (anticipado) se entrelazan con lo efectivamente actualizado.

La imagen del recluso que atisba el ámbito exterior por un orificio desplazable sobre los muros de su encierro, ha aparecido varias veces en nuestras explicaciones, como apoyo intuitivo de esa idea general de la experiencia. Mero apoyo, por supuesto, que no ha de tomarse como símil riguroso. En verdad nuestra situación de existentes, para quienes lo real se contrae y fluye entre la memoria y la expectativa, pasando por la estrechísima abertura del punto espacio-temporal actual, se parece a la del alegórico prisionero en no tener del vasto paisaje circundante sino la visión de conjunto reconstruida con los *sucesivos* sondajes visuales que practica. Pero no debemos pasar por alto una diferencia. Para el cautivo se trata de la realidad *del paisaje* y para el sujeto de *la realidad* de las cosas. El primero sabe a qué atenerse respecto a la "realidad" misma; esta palabra significa para él eso que se manifiesta en el suelo que pisa y en los muros que tocan sus manos y sus ojos. Los muros están ahí, todos ellos, los cuatro, y el piso todo él, como si tuvieran presencia total y actual, vivida en experiencia continua. Sólo el paisaje tiene para el prisionero un carácter de cosa atisbada, entrevista, construida por su imaginación con las muestras de experiencias visuales sucesivas. Su realidad aparece como aquello de que se está separado, como algo que se extiende más allá del punto en que se muestra, y a partir del cual, mostrándose, se oculta y se anuncia al mismo tiempo. No obstante, dicha realidad no es, ni en su ausencia ni en su aparecer disperso, diferente a la de los muros, piso y demás cosas a que el prisionero tiene directo acceso visual o táctil. Al contrario, el paisaje evocado y reconstruido es unitaria, continuada y sólidamente "real", según el modelo de unidad, continuidad y solidez

del calabozo y del propio cuerpo de su morador. Tras de los macizos muros se extienden los campos, cerros, senderos y cielos parcialmente atisbados, formando un conjunto de partes solidarias entre sí, al modo de las cosas interiores del encierro. La concepción de su realidad se apoya en una experiencia de realidad actual que sirve de modelo para reconstituir aquélla, la del paisaje exterior y ausente.

Aunque análoga a ésta, la situación del cognoscente humano como tal ofrece la particularidad de constituir su radicalización más completa. Pues, en efecto, como empezamos anotando, no se trata ya de la realidad del *paisaje* ni de ningún objeto o partes determinadas del mundo, sino de la realidad misma del mundo todo entero, incluida la del cuerpo y la psique del sujeto conocedor. Ya no tenemos aquí aquella realidad modelo, esa parte de lo real que, ofreciéndose *como* actual y totalmente presente, pueda servir de apoyo para reconstruir otras partes ausentes de lo real. Para el cognoscente humano —incluso, por cierto, nuestro cautivo, considerada la situación de existente humano en que incide su cautiverio— toda cosa, la realidad en cuanto tal, se asemeja al paisaje de la alegoría: está siempre atisbada, entrevista, dispersamente recogida por una experiencia de estructura espacial y temporalmente polifásica. Como el prisionero, vamos desplazando el orificio móvil de la experiencia a lo largo del curso temporal y espacial que la rige, y la realidad nos muestra su *aquí* y *ahora*, tras del cual se oculta su *allá* y su *antes*, anunciándose su *más allá* y su *después*. Pero, a diferencia de él, no tenemos un recinto interior que nos sirva de modelo para la reconstrucción de la realidad así atisbada, pues la propia conciencia, que tendemos a considerar como ámbito interno desde el cual observamos la "realidad exterior" y que, en muchos sentidos, constituye un modelo privilegiado de lo real, es ella también realidad atisbada, vista a jirones, polifásicamente y, por tanto, reconstruida a partir de su tránsito episódico entre el recuerdo y la expectativa.

8.2 De este modo, toda cosa, todo acaecer y objeto de contemplación, deseo o acción, todo lo real, en suma, es para el hombre algo reconstruido y proyectado a partir de esa abertura del *hic et nunc* por la cual, contrayéndose a un espesor de mínima y móvil presencia, pasa del dominio de lo esperado, conjeturado, previsto, al de lo recordado y olvidado.

Pues bien, el conocimiento pertenece, en cuanto relación de la conciencia con "objetos", al dominio de dicha actividad de reconstrucción y proyección. Pertenece a él, sin cubrirlo por completo, pues allí mismo encuentran su lugar otras funciones evocativas y proyectivas —por ejemplo, el libre vagabundeo de recuerdos, impregnados de elementos afectivos y ensueños, y que miran más a la faz subjetiva que a la objetiva de la experiencia evocada; y también la libre fantasía, caprichosa, aunque a veces premonitoria, y que si a menudo ayuda al conocimiento en su tarea de anteproyectar la experiencia, tiene como función propia traspasarla y alejarla, y, en muchos casos, someterla.

Próximos al conocimiento por su radicación en idéntico dominio de imaginería, ideación y expectativa, tales libre recuerdo y fantasía difieren de él profundamente, sin embargo. Porque el nombre de "conocimiento" lo aplicamos a un género de trato específico con lo real, un trato que, orientado a la reconstrucción y anticipación de su presencia, y sometido por modo riguroso a ciertas normas, se regula por ella. Es decir, que el conocimiento reconstruye evocativamente y anticipa proyectivamente el curso de la experiencia, regido por un canon relativo a la circunstancial presencia del objeto. Dicho canon es la *verdad*. Con esta palabra no hacemos sino dar un nombre específico, destacando su esencial función reguladora, a un aspecto de la operación reconstructiva y anticipatoria del conocimiento: a aquel que hace posible la unidad y continuidad de la representación, ligando, a través de la experiencia actual, la experiencia pasada a las nuevas experiencias, es decir, la evocación a la expectativa. La verdad es por ello la capacidad que tiene el sistema de representaciones (perceptos, imágenes, conceptos, juicios, teorías) mediante el cual construimos y usamos la idea de una experiencia total, de dirigir el paso de la experiencia ya vivida a la experiencia sobreviniente. Verdadera es la representación que, inserta en el sistema retrospectivo y proyectivo de la experiencia, no perturba y, al contrario, promueve el flujo del sistema, pasando por la experiencia actual, hacia expectativas concordantes, esto es, expectativas que son realizadas en las próximas actualidades de la experiencia. Así, el conocimiento que me procura el juicio "el sol surgirá en un momento más por sobre la Cordillera de los Andes y se pondrá por el lado opuesto, en el horizonte del Océano Pacífico" es verdadero en cuanto, creído o conjeturado, suscita una expectativa,

una representación anticipatoria de experiencias futuras que efectivamente advienen. Lo propio ocurre con un enunciado de otro tipo epistemológico, como "el fuego quema". Llamarlo juicio verdadero significa aguardar determinadas experiencias en las condiciones previstas por el sentido del mismo juicio. La verdad de esta clase de asertos —asertos que, por su significado, remiten al curso de la experiencia fáctica— consiste, pues, en su capacidad predictiva. La predicción se refiere aquí a la representación anticipatoria del curso de nuestras percepciones. Sin embargo, es esta misma idea general de la verdad como expectativa de experiencia eventual la que vale para todo conocimiento, aun para aquél cuyas proposiciones no tienen por objeto algún hecho del acaecer físico —como sucede con los asertos lógicos y matemáticos— o, teniéndolo, no conduce a una experiencia de percepción relacionada por modo directo con dicho acaecer. Este último es el caso de algunos enunciados generales, como los de la causalidad, la entropía y la conservación de la energía, y de juicios como "la distancia a la estrella Alfa del Centauro es de cuatro años luz". Lo que entonces se anticipa es una experiencia intelectual, consistente: a) en el puro juego discursivo del pensamiento que pone en acción sus leyes de autorregulación y desarrollo, y b) en cierta secuencia de representaciones cuyo objetivo es construir (ya sabemos, retrospectiva y prospectivamente) sea el orden de la experiencia, sea algún aspecto determinado, aunque general, de ese orden.

8.3 Cuando el pragmatismo apunta a las consecuencias del conocimiento como noción y medida de su verdad no anda, como se ve, por completo descaminado. Incluyendo —y hemos visto que, en efecto, incluye— entre esas consecuencias las de orden intelectual, su concepción de la verdad es congruente con la aquí explicada: entre las *consecuencias* que considera el pragmatismo figuran las *expectativas* de experiencia aludidas por nosotros. Sin duda, la segunda expresión es más apropiada que la primera. Las expectativas que definen el significado de una idea son su contenido, la idea misma, antes que su consecuencia. Sin embargo, la diferencia no es de mero lenguaje. Obsérvese, en primer lugar, que si, hablando muy latamente, incluimos las expectativas de experiencia que forman el contenido de una representación, en el repertorio de sus consecuencias, no toda consecuencia que de ella se siga está dentro de las expectativas

que la caracterizan. Mi idea de que el león hambriento ataca implica la expectativa de que si estoy a su alcance se lanzará sobre mí: la experiencia del ataque en las circunstancias previstas por la significación de la idea, mide su verdad. Anticipar esta experiencia, vivirla como expectativa, puede tomarse como "consecuencia" del juicio "el león hambriento ataca", y en este sentido, a pesar de los desajustes de lenguaje, podríamos adoptar la noción pragmática de la verdad. Pero el pragmatismo insiste en que ésta se identifica con el conjunto de los efectos útiles del conocimiento, y con ello el asunto se torna confuso, pues tales efectos son función no sólo del conocimiento, sino de las complejas circunstancias subjetivas y objetivas en que su operación incide. El idealista de ascendencia hegeliana podría, es cierto, decir, a lo Bradley -Joachim, que dichas "circunstancias" no son tales, por no *estar en torno* al Conocimiento, sino dentro de él, como parte suya. Pero el Conocimiento pensado por el idealista —y que ha de escribirse así, con mayúscula— no es el de los pragmáticos ni el nuestro, sino esa totalidad autosuficiente y autoconsciente que se identifica con la realidad total, donde no se distinguen ya el sujeto del objeto, ni el pensar del ser ni, en definitiva, y si bien se examina la tesis, un pensamiento de otro pensamiento. Hemos discutido ya el asunto y huelga darle otras vueltas.

El conocimiento tema de estas páginas es el de la experiencia polifásica del sentido común y de la Ciencia, para los cuales existen sujetos y cosas; pensamientos y mundo; palabras, sentencias, símbolos y realidades nombradas, juzgadas, significadas. Y como el pragmatismo se sitúa también en este punto de vista, podemos entendernos críticamente frente a él para hacerle ver lo que estábamos diciendo: que definir la verdad de la representación por sus efectos útiles (y ya sabemos como *no* ha de malentenderse aquí el sospechoso adjetivo) es dejarla indefinida, en cuanto dichos efectos no son, como sí lo es la expectativa, resultados de la representación de que se trata. A partir del juicio "el león hambriento agrede" yo anticipo la peligrosa situación frente a la fiera, o mejor, esa anticipación es en sí misma el juicio y es a la par su "efecto útil". Pero efectos de él son también: a) que yo me aleje precavido de las proximidades de la fiera —*si soy aprensivo o siquiera prudente*; b) que me acerque a ella metido en una coraza *si soy curioso y como en el caso anterior, prudente*; c) que si, en fin, soy temerario, me exponga al peligro, provocando al animal sin adoptar mayores precauciones. Otros efectos de aquel

juicio son todavía posibles. ¿Efectos *del* juicio? Claro que no, puesto que son distintos y hasta contradictorios; su variedad corre parejas con la de las circunstancias que acompañan a la representación. Sólo es constante en todos ellos la experiencia que, correspondiendo a la expectativa, hace del juicio un juicio verdadero.

Dicha constancia, al poner así de relieve la impropiedad del análisis pragmático de la verdad, destaca también su adecuación esencial. La acción, en los tres casos del ejemplo, es adecuada al factor constante de las situaciones vividas por los distintos sujetos, es decir, la percepción del león atacante, anticipada por la significación del juicio. Por la vía de la expectativa adecuada, el juicio verdadero conduce a la acción eficaz. Ello significa que la verdad tiene una faceta operatoria que no puede faltar en su concepto. Y asi ocurre, en efecto, al considerarla como *expectativa de una experiencia que se realiza según su representación.* Dicha representación o expectativa es la de una experiencia, y por lo mismo, la de una situación de conducta posible para el sujeto conocedor. Algo surge como experimentado en la experiencia, algo que extiende ante el existente humano el dominio del ser que no es el suyo, pero sí el del mundo a que él pertenece. Mas con ello se dilata también el dominio de la acción en cuanto todo dato de ser o existencia, hasta Dios mismo, constituye para el hombre un horizonte de comportamiento eventual. Representación, expectativa de experiencia posible, proyecto de comportamiento eventual: el esquema del conocimiento no puede eludir la componente pragmática.

8.4 Tampoco puede eludir la de *concordancia.* No es casual que el concepto y la correspondiente doctrina tengan tan larga y siempre enriquecida historia, que va desde la fórmula de metafísicos como Aristóteles hasta las de lógicos del positivismo como Schlick, Wittgenstein o Tarsky. Contra esa historia no han podido prevalecer de hecho —ni en derecho, hemos visto, es legítimo que lo hagan— las prevenciones y escrúpulos idealistas. Si las cosas son en gran medida lo que hacen, no es posible desligar de la *idea* del conocimiento la del *representar* y *corresponder* al estado de cosas del mundo que llamamos objeto del conocimiento. Pues la *experiencia* pensada por esa idea es un repertorio de imágenes, conceptos, juicios —expectativas materializadas y sistematizadas en el lenguaje— mediante los cuales reconstruimos y

anticipamos la experiencia ausente. Que la realidad "corresponda" a tales representaciones evocativas y expectantes sólo significa, sin mayores misterios ni tiquis-miquis lógico-metafísicos, que aquéllas pueden, para muchos efectos, reemplazarla y anunciarla, invocando el testimonio de su eventual y episódica experiencia. En verdad ésta comienza ya en el juicio verdadero, y en las imágenes y conceptos en que se apoya, pues ya con ellos se prepara el comportamiento tanto intelectual puro, como biopsíquico que pertenece a la experiencia misma en su actualidad. La concordancia de que se trata en el conocimiento verdadero tiene en este sentido un aspecto pragmático que es esencial. Si toda experiencia actual, —por ejemplo, la percepción del árbol cargado de frutos— implica un dominio de acción actualmente posible como horizonte de la acción en que ya se está, la experiencia potencial, la expectativa de experiencia que es el conocimiento implica también la anticipación o disponibilidad potencial de ese dominio. Ello nos procura un esclarecimiento suplementario de la idea de similitud que de un modo u otro va alojada en la noción de correspondencia o concordancia. Es claro que dicha idea de similitud no se dilucidará nunca si, como lo hacen algunos críticos, insistimos en preguntarnos en qué se parecen las *palabras* y las cosas, la *proposición* y la realidad, para concluir con Heidegger que la relación de igualdad no es esencial al conocimiento, pues, de serlo, el enunciado respecto a la moneda debiera ser él mismo redondo[37] Pero no se trata de eso, por supuesto. El conocimiento puede reproducir o anticipar, sin identificarse con el objeto anticipado y reproducido. Al fin y al cabo la realidad del objeto se manifiesta por medio de contenidos de conciencia, de materiales psíquicos y lógicos. ¿Por qué no podría haber, si se opera en ambos casos con materiales de idéntica naturaleza, similitud entre el objeto presente y el objeto evocado por el pensamiento? Los esquemas de acción eventual que se ponen a merced de quien anticipa, mediante el conocimiento, la experiencia, hacen materialmente visible dicha similitud. Así, fundándome en el juicio verdadero "las naranjas tienen forma esférica", puedo imitar el movimiento de coger una naranja, de recorrer con la mano su superficie, de arrojarla como pelota; más aún, puedo construir un modelo de su forma; todo ello sin tener naranja real alguna en el campo de mi percepción actual.

[37]Supra, Cap. XI, 6.

8.5 Así, pues, al parecer la idea de correspondencia no carece de sentido ni constituye un elemento incidental de la noción de verdad. Al revés, menos sentido parece haber en el intento de prescindir de una idea sugerida antes que por el análisis lógico o la especulación metafísica, por la función del conocimiento como arbitrio retrospectivo y prospectivo de una experiencia esencialmente polifásica.

Pero esa misma función exige tomar la idea con las precauciones que ya conocemos, y ver en ella sólo una fase del proceso harto más complejo del conocimiento. En su función de desplegar ante el sujeto la unidad y continuidad de lo real en cuanto tal —unidad y continuidad que, no siendo nunca dato actual de la experiencia, es presupuesta lógicamente por su sentido y sugerida materialmente por sus contenidos— el conocimiento no sólo ha de concordar con lo real, proyectándolo y anunciándolo, sino también consigo mismo, haciéndose unitario, continuo y coherente. Sólo en su propia unidad, continuidad y coherencia puede *representar* los correspondientes caracteres de lo real y permitir su reconstrucción y prospección. En verdad, *la coherencia del pensamiento no es sino un aspecto de su concordancia con lo real.* Un sistema representativo de partes discordantes —ya por discontinuas, ya por contradictorias, ya por inconexas— no puede operar eficazmente como sustituto de lo real en su evocación reconstructiva ni en su predicción. Coherencia y concordancia son, pues, perspectivas distintas de una misma cosa. Ni siquiera es lícito considerarlas como dos formas de la verdad, y menos aún como nociones incompatibles de ella. Se trata más bien de dos aspectos de la operación representativa. Ni uno ni otro definen propiamente la verdad, pero la hacen factible. Y cualquiera fórmula que exprese el punto de vista de uno de ellos exige su referencia al otro, en la unidad de la experiencia cognoscitiva. De otra manera, carece de sentido.

Por eso hemos visto exponerse a tantas dificultades teóricas la definición de la verdad como concordancia. Quien lea sus enunciados en abstracto, fuera del contexto de la experiencia cognoscitiva, no puede sino malograr su parcial, y, sin embargo, indispensable aporte a la dilucidación del concepto de la verdad. Referidas a aquel contexto, no es ya lícito leer en las fórmulas de la concordancia ni la idea de una identidad entre la representación y su objeto, ni la de una similitud especular de lo real con lo pensado, ni la de una correspondencia entre entes inde-

pendientes, ni la de un paralelismo entre estructuras estáticas que se "reproducen" sin tocarse. Porque en ese contexto lo real se conforma como tal en cuanto percibido y juzgado, en cuanto recordado y previsto; y cuando el pensamiento concuerda con él, se hallan en concordancia unas partes con otras del pensamiento mismo, se realiza la coherencia del pensar. Mas, para convenir en esto, no es preciso desconocer la función de la concordancia ni menos comprometerse con una metafísica idealista que prive de todo sentido extra-mental a la noción de realidad. Por otros caminos puede quizás ser legítimo llegar a esa metafísica; pero ella no es consecuencia necesaria ni condición esencial de una doctrina de la verdad como coherencia. El conocimiento se valida en el proceso de su expansión armónica. La medida del conocimiento la da el conocimiento mismo: en definitiva no hay otro criterio posible de verdad. Pero esto no justifica hacer del conocimiento un mero curso inmanente de ideas ensimismadas, ni encerrarlo en la subjetividad. La medida del conocimiento es el conocimiento mismo —y, por tanto, la verdad se define como coherencia— justo porque el conocimiento es expresión de trascendencia, y puede definirse como adecuación. "Expresión de trascendencia" es un término cómodo para significar aquí —como podrían hacerlo también las voces "patentización" y "manifestación"— el ensanche de horizonte ontológico, la extraproyección que allende su propio dominio de existencia tiene lugar para el sujeto cognoscente en la experiencia del conocimiento. Una mera secuencia armónica de ideas no es forma de coherencia que permita definir el conocimiento. La idea es el contenido de un acto, el acto de un existente, que por medio de ella mienta una situación objetiva de ser: esa mención esencial hace de todo pensar y percibir una experiencia, una forma de trato con lo que es.

En la coincidencia del conocimiento consigo mismo —por ejemplo, del juicio con las percepciones que lo verifican— tiene lugar su concordancia con lo real, pues no es a sí mismo que se piensa el pensamiento sino a lo que ante él se expande como dominio de alteridad. Esto es lo que hará siempre dudoso el argumento del idealista cuando observa que nada conocemos de la realidad sino las cualidades, propiedades y determinaciones dadas como "ideas" en la conciencia, de lo cual deduce no sólo la definición de la verdad como pensamiento coherente, sino también la identidad del conocimiento y lo real en cuanto totalidades

concretas. Pero si toda realidad no es sino el conjunto de sus manifestaciones actuales y posibles en una conciencia, tales manifestaciones —el color de la rosa, el sonido del martillo, la dureza de la piedra, la acidez de la bebida, la forma esférica del balón— son en su propia esencia trascendentes, o mejor, su cualidad específica viene dada como determinación extrasubjetiva, como patentización de alteridad. Forma parte de los "contenidos" de conciencia que llamo "esta mancha de color" y "este metálico sonido" estar allí, ontológicamente distantes de quien los percibe, sitos en un dominio de objetividad contrapuesta, que al conocimiento —experiencia de enfrentamiento y trato con aquel dominio— le corresponde dominar representativamente. Pero cuanto más dominado, es decir, traspuesto a la unidad y orden del pensamiento que lo evoca y proyecta, más se afianza en su alteridad y lejanía.

Que esto no es una limitación, sino al revés, la función esencial del conocimiento, lo pone de manifiesto el análisis de la *falacia ontologista*. En el fondo de muchos malentendidos respecto al conocimiento humano está la maraña de esta falacia. Ella nos induce a considerar como caso límite de la experiencia cognoscitiva, la experiencia de ser, y, convirtiendo el anhelo de conocer la realidad en la aspiración a confundirnos con ella y a serla, nos entrega a la absurda desesperación de Fausto[38].

[38] Jorge Millas, *Goethe y el espíritu del Fausto*, II (Editorial Universitaria. Univ. de Puerto Rico, 1949).

Indice analítico

(Por autores citados, conceptos y problemas. Los números indican la página correspondiente del primero o del segundo volumen, según el caso. La abreviatura *crít.*, señala la índole crítica de la referencia; la indicación (n) remite a una nota al pie de página).

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

W

Este libro que, como dice el autor, cumple con el propósito de iniciar un balance crítico de sus años de estudio de la Filosofía, se halla también destinado a orientar introductoriamente a quienes deseen adentrarse en la disciplina, a partir de una cultura científica y humanística general. El autor, que ve en la Filosofía un "ejercicio del pensamiento en el límite", ha elegido como instancia ejemplar de tal ejercicio el problema del Conocimiento, haciendo partícipe al lector de su experiencia personal de perplejidades y de búsquedas. Con ello se ilustra un punto de vista que se anuncia desde las primeras páginas, y según el cual la Filosofía es, antes que un sistema de convicciones, un método de permanente reconstrucción del pensamiento y, por tanto, de apertura a la libertad.

Un cuidadoso índice analítico [illegible] las consultas y [illegible] de nombres propios, conceptos y argumentos [illegible] del texto.

Jorge Millas es profesor de Filosofía en la Universidad de Chile. Entre sus obras fundamentales deben señalarse: *Idea de la individualidad*; *Goethe y el espíritu del Fausto* (1948); *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente* (1960); *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1962).